SINTESI DI STORIA DEL PENSIERO

A. WEBER

Storia della Filosofia Europea

II.

MEDIO EVO - RINASCIMENTO

VOLUME DOPPIO

EDIZIONI ATHENA
1929
MILANO - Via S. Antonio, 10

FILOSOFIA MEDIOEVALE
MEDIO EVO

PRIMO PERIODO

REGNO DELLA TEOLOGIA PLATONICO-CRISTIANA

§. 27. - Cristianesimo e filosofia. Platonismo cristiano. — Origene (1).

Il cristianesimo si dichiara senz'altro avversario della filosofia ellenica, della quale contesta ad un tempo le dottrine e il diritto all'esistenza. Le sue premesse teologiche e quelle della filosofia greca non erano affatto le medesime. Il pensiero greco aveva concepito bensì, fin da prima di Socrate e di Aristotile, l'idea di un Dio unico e assoluto, presso il quale gli Dei della credenza popolare si riducevano

---

(1) Cfr. sulla speculazione patristica, oltre alle storie generali della filosofia e della Chiesa: De Pressensè « Storia dei tre primi secoli della Chiesa cristiana » - Harnack, « Storia dei dogmi » - Loofs, « Fili conduttori nello studio della storia dei dogmi » - Duchesne, « Storia antica della Chiesa ». - Faye, « Clemente di Alessandria » - Bigg, « I platonici cristiani di Alessandria » - Capitaine, « L'Etica di Origene ».

ad esseri contingenti e finiti. Ma questo Dio supremo non era una *persona* distinta dal mondo, era il mondo stesso considerato nella sua sostanza una ed eterna; non era *un essere*, era l'Èssere stesso del quale le esistenze individuali sono le parti, dal punto di vista dello spazio, e i modi o momenti, dal punto di vista della durata; non era il libero creatore del mondo, ma la causa immanente da cui il mondo emana per un processo naturale e fatale (φύσις *natura*). In una parola, la metafisica nata dal politeismo non era, a dir vero, monoteismo, ma panteismo.

A questo Dio-natura, il cristianesimo opponeva il Dio-persona, il creatore cosciente di un mondo da cui trae i materiali non da sè medesimo e dalla sua propria sostanza, ma dal nulla. All'*ex nihilo nihil* unanimemente affermato dai sistemi greci, esso rispondeva con la creazione *ex nihilo;* perchè un mondo emanato da Dio sarebbe Dio alla sua volta. Soli, il « Figlio » e lo « Spirito Santo » sono emanati da Dio, e, quindi, veramente Dio. Senza dubbio, la persona di Dio si trovava così moltiplicata per tre, e si potè vedere nella Trinità cristiana una specie di concessione fatta dal monoteismo semitico all'istinto monistico della razza aria. Ma la insistenza stessa che fu messa nel sostenere il carattere personale non solo del λόγος, ma anche del πνεῦ-

μα prova che il principo della personalità divina prevaleva nel pensiero cristiano su ogni altra considerazione, anche sul rispetto dei testi sacri più formali, e lo induceva irresistibilmente ad eliminare dall'essere divino tutto ciò che, da vicino e da lontano, ricordava l'assoluto impersonale dei filosofi. Portando a tre il numero delle persone divine, quel pensiero rafforzava d'altrettanto, se così si può dire, la personalità di Dio. Si vide pure, e non senza ragione, nella *Incarnazione* un'idea tolta a prestito dal giudaismo al monismo ario. Ma la Chiesa, pur insistendo con forza sulla realtà della natura umana di Cristo, intendeva così poco confondere il divino e l'umano in una reale e sostanziale unità, che là vediamo darsi la maggior cura per distinguere le « due nature in Cristo », e dichiarare eretico il sistema che le identifica.

Distinzione assoluta fra il creatore e la creatura, tale era dunque il fondo della metafisica cristiana e il segreto della sua opposizione radicale ai sistemi della decadenza greca, tanto profondamente religiosi del resto e tanto esclusivamente preoccupati del problema teologico. Inoltre, il Dio personale si era rivelato in suo Figlio, che è *la verità e la vita.* Il cristiano, sapendosi così in possesso della verità, e della verità assoluta, non può più dare un senso qualsiasi alla ricerca della verità, ossia alla

filosofia nell'accezione greca della parola. Se *ha* la verità, perchè la cercherebbe? E se si abbandona a questa ricerca, con ciò stesso dichiara che non l'ha, ossia che non è cristiano. Darsi alla filosofia è dunque rinnegare Cristo. Quindi la maggior parte dei Padri latini — Tertulliano, Arnobio, Lattanzio — la ripudiano come una pagana di cui si deve evitare il contatto.

Ma il soffio dell'ellenismo spirante passò sul cristianesimo di lingua greca e lasciò traccia sia nei sistemi gnostici, sia nelle eresie di minor importanza che la Chiesa dovette combattere a volta a volta per costituire definitivamente l'unità cattolica. Più dotti che i loro correligionarî latini e più direttamente posti sotto l'influenza della filosofia e delle sue tradizioni, i Padri di origine greca egiziana, siriaca, non smisero di coltivarla. A ciò erano, del resto, obbligati dai bisogni della polemica contro la filosofia stessa, di cui si dovevano respingere gli attacchi, e dalla necessità di confutare le eresie. Sotto questa pressione feconda, la fede cristiana si costituisce in dottrina (*dogma*), si formula, si sistematizza. Gli autori di questo lavoro di fissazione filosofeggiano a loro malgrado, e in certo modo per difendersi. Alcuni giungono fino a vedere negli insegnamenti dei saggi pagani una rivelazione divina analoga al Vangelo. Sopratutto Pla-

tone e i suoi nuovi discepoli erano anzi in seria considerazione. Contrariamente alle altre scuole, in maggioranza scettiche, quella di Alessandria professava una filosofia essenzialmente religiosa. Non era possibile non riconoscere certe affinità fra Platone e il cristianesimo, ma questa parentela, che talvolta è quasi un'identità, come si poteva spiegare? Gli uni, la maggioranza, pensavano che Platone avesse attinto negli scritti dell'antico Testamento. La minoranza illuminata giudicò che i filosofi degni di questo nome erano stati ispirati da quella medesima ragione divina (*logos*) che si era manifestata in Gesù di Nazareth. Altri ancora ricorrevano all'una e all'altra ipotesi. Giustino Martire, autore d'un'*Apologia* del cristianesimo, ammette un'azione universale del *logos* e reclama la felicità eterna per Socrate, Eraclito, e in generale per i pagani che, senza conoscere Gesù, vissero secondo la Ragione. Atenagora, autore di un trattato *Della risurrezione dei morti*, Taziano l'apologista, san Clemente d'Alessandria (morto verso 220), il discepolo di costui Origene (185-254) che fu il creatore della dogmatica cristiana, riflettono a volta a volta nei loro scritti le dottrine di Platone, di Aristotile, degli stoici, delle quali la filosofia della Chiesa, attraverso l'intiero Medio Evo, non è altro che un'eco prolungata.

Gli Apostoli, dice Origene, esposero le idee fondamentali della fede, in modo da essere comprese dagli ignoranti come dai dotti, abbandonando a quelli tra i loro successori che fossero dotati dello spirito la ricerca delle ragioni delle loro asserzioni. Origene distingueva dunque — e questa distinzione racchiude in germe il razionalismo scolastico — fra un modo popolare e un modo scientifico di enunciare la fede cristiana, tra la forma che essa riveste negli scritti degli apostoli e quella che deve assumere nel pensiero del filosofo cristiano. Ora, la forma che questa si dà nei *Principii* di Origene è, con poche sfumature, platonismo puro, aumentato di qualche idea storica e basato sopra una fede ardente in Gesù Cristo, Verbo incarnato dell'Altissimo. Questo Verbo, inoltre, è subordinato al Padre Eterno di cui è l'organo, e che solo è Dio nel senso assoluto di causa prima. Dio è il libero creatore degli esseri, ma è immutabile ed è spirito: per questa doppia ragione crea dall'eternità e non crea altro che spiriti, ossia volontà intelligenti, fatte a sua immagine. Questi spiriti, in numero limitato (poichè l'infinito è inintelligibile a Dio stesso e non esiste *actu*), formano attorno all'Altissimo come un'aureola che riflette la sua gloria. In origine buoni e perfetti come il loro creatore, non sono, come lui, la Bontà stessa, la Bontà essenziale; ad essa parte-

cipano solamente (*per accidens*), e, a differenza della bontà divina che esclude il male, la loro libertà relativa implica la libera scelta fra il bene e il male, fra Dio e il nulla. Difatti, il male non è nulla per sè stesso, non è altro che la negazione del bene, ossia di Dio! Gli spiriti usando della loro libertà, o persistono in Dio e nella contemplazione delle Idee eterne riassunte nel suo Verbo, o se ne distolgono per orgoglio, per farsi Dio alla loro volta. Sebbene personalmente distinti, sono nel principio come un solo e medesimo spirito, poichè sono una sola e medesima volontà diretta verso Dio. Soltanto quando si separano moralmente da Dio diventano individui distinti e separati gli uni dagli altri corporalmente. I corpi sono creati, ma da una creazione seconda che, propriamente parlando, non è una creazione, poichè essi non esistono sostanzialmente come spiriti. In fatto, non c'è e non ci può essere altro che spiriti. La materia non è una realtà coeterna a Dio; non è quindi, come in Platone, la causa del male, ne è al contrario l'effetto, la conseguenza necessaria, il simbolo visibile e palpabile. E come il male non è nulla di sostanziale, ma una mancanza e quasi un'eclisse accidentale del bene, così il corpo alla sua volta non è altro che lo spirito diminuito, degradato, relativamente annientato. Ma Dio è permamente, e l'eclisse è passeggera. Quin-

di, nella sfera dei sensi in cui la caduta ha fatto scendere gli spiriti ribelli, tutto è passeggero, perituro, eccettuati gli spiriti, e la morte è la legge di questo mondo. Ma, castigo del peccato, la corporeità è anche il correttivo di cui la Provvidenza si serve per ricondurre a sè il peccatore. La vita terrestre è ad un tempo un'espiazione ed un'iniziazione, e l'evoluzione umana è un'educazione progressiva dell'essere decaduto. Questo non può tornare a Dio coi soli suoi sforzi, perchè la sua ragione si trova oscurata e la sua libertà paralizzata dalla caduta. Di qui la necessità di una rivelazione per illuminare la sua intelligenza, e di una redenzione per sottrarre la sua volontà all'impero del male. Il Verbo e il Paracleto sono gli organi per eccellenza di quest'opera di Dio, ma non i soli: ad essa tutti gli spiriti partecipano, i buoni per favorirla, i cattivi, con Satana alla testa, che è lo spirito caduto più in basso, per ostacolarla. Perchè ci sono gradi nella decadenza morale. Tuttavia, anche nei bassifondi della perversità, lo spirito rimane spirito, ossia ragionevole e libero in certa misura, e quindi capace di emendarsi. Il carattere di essere morale non può essere perduto. Del resto, finchè il male sussiste, l'universo intiero, gli stessi spiriti celesti vi hanno parte, non certo attivamente ma compatendo le miserie dei cattivi. Il mondo spi-

rituale — il solo, in fondo, che esista per Origene come per Platone — è un organismo di cui tutti i membri sono solidali fra loro, e la felicità degli eletti è a prezzo della redenzione universale.

Apoteosi della volontà morale, o, come dicemmo a proposito di Platone, monismo del bene e immaterialismo teorico e pratico, con un fondo di agnosticismo mascherato sotto formule mistiche, e con un'indipendenza di pensiero che, occorrendo, non teme il rimprovero di eresia, tale è insomma il platonismo cristianizzato di Giustino, di Clemente d'Alessandria, di Origene, ai quali si connettono, nel quarto secolo, Atanasio, Basilio il grande, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno. L'imparzialità relativa di cui dà prova a dispetto di una fede ardente fino al delirio, va diminuendo, nella Chiesa, a partire dai concilii di Nicea (325) e di Costantinopoli (381). Essa è inesistente o quasi, come dicemmo, nei Padri di lingua latina, eccettuato Sant'Agostino, la cui filosofia, tutta impregnata di platonismo, forma il legame tra il pensiero greco e la speculazione scolastica.

§. 28. - Sant'Agostino.

Convertito, dopo una giovinezza tempestosa, alla religione di sua madre e battezzato da sant'Ambrogio, il retore Aurelio Agostino di Tagasta in Africa (354-430) rimane, anche cristiano e vescovo di Ippona, amico della filosofia e del platonismo in particolare, pur inclinando sempre più, alla fine della sua vita, verso una sottomissione assoluta all'autorità religiosa ch'egli rappresenta. Nessuno, del resto, la servì mai con maggior nobiltà, e i suoi scritti, fra i quali i più importanti sono le *Confessioni* e la *Città di Dio*, impressero un incancellabile sigillo sulla dottrina della Chiesa latina, sulla sua morale, sulla sua intiera letteratura.

Per lui, come per Platone, la scienza è una vita più pura, più serena, più elevata, che solo il pensatore conosce. La ragione è *capace* di Dio; perchè Dio ce l'ha data onde conoscessimo tutte le cose, e quindi anche Dio: filosofare, è *vedere* la verità direttamente e senza la mediazione degli occhi del corpo. La ragione è l'occhio dell'anima. La suprema verità a cui dobbiamo tendere, è la sapienza. Ora, che altro è la sapienza, se non Dio? Avere la sapienza, è possedere Dio. Dunque la vera filosofia è identica alla vera religione; l'una e l'al-

tra si confondono in una medesima aspirazione verso l'Eterno. Può Dio disprezzare la ragione, che è la sua primogenita, la ragione che è Dio stesso? Col darcela, egli volle crearci più perfetti che gli altri esseri. La stessa fede, che taluno oppone alla ragione, non è possibile se non ad un essere dotato di ragione. Cronologicamente, la fede precede l'intelligenza: per comprendere una cosa, la si deve prima ammettere, *credo ut intelligam;* ma la fede, sebbene sia la condizione del sapere, è però solo uno stato provvisorio, un gradino inferiore alla scienza, nella quale finisce per risolversi.

La teodicea di sant'Agostino è essenzialmente platonica e qua e là confina persino con le dottrine più ardite della scuola di Alessandria. Dio è l'essere sopra il quale, fuori del quale, senza il quale, nulla esiste; è l'essere sotto il quale, nel quale per il quale esiste tutto ciò che esiste realmente, il principio, il mezzo e il fine di tutte le cose. La bontà, la giustizia, la sapienza, non sono accidenti di Dio, ma la sua stessa sostanza. Altrettanto si deve dire dei suoi attributi metafisici. L'onnipotenza, l'onnipresenza, l'eternità, non sono semplici appendici dell'Essere divino, ma la sua essenza stessa. Dio è sostanzialmente presente dappertutto, senza per questo essere tutte le cose; tutto è in lui, senza ch'egli sia il Tutto. E' buono ed è senza qualità;

è grande senza essere una quantità; è il creatore dell'intelligenza ed è superiore a questa; è presente dappertutto senza essere legato a nessun luogo; esiste e non è in nessun sito; vive eternamente e non è nel tempo; è il principio di ogni cambiamento ed è immutabile. La ragione, speculando su Dio, mette necessariamente capo ad una serie di antinomie; essa constata ciò che egli non è, senza giungere a nessun dato positivo sulla sua natura; lo concepisce (in questo senso è *capace* di lui), ma non lo può comprendere nella pienezza delle sue perfezioni. Ciò che importa, è distinguere con cura fra Dio e il mondo. Sant'Agostino che, in ciò che precede, era molto vicino al panteismo, evita di sboccare in questo, insistendo sulla dottrina della creazione dal nulla. Se l'universo è emanato da Dio, è esso medesimo di essenza divina e si identifica con Dio; dunque non è *emanato*, ma *creato* con un atto della libertà divina. Dio non è l'anima dell'universo, l'universo non è il corpo di Dio, come vogliono gli stoici. L'immanenza di Dio nel mondo sarebbe contraria alla maestà divina.

Alcuni esagerano la dottrina della Trinità nel senso del Triteismo, ossia del politeismo. E' questo un altro pericolo. Le tre ipostasi, pur essendo distinte, costituiscono un solo e medesimo Dio, così come la ragione, la volontà, il sentimento formano un

solo e medesimo essere umano. Le critiche mosse da sant'Agostino all'arianesimo sono piene di profondità. Che volete dire, egli obietta agli ariani, quando pretendete che il Figlio creò il mondo per ordine del Padre? Non è questo un affermare che Dio Padre non ha creato il mondo, ma si contentò di ordinare che fosse creato da un demiurgo? Che altro è il Figlio se non la *parola* di Dio, e che altro è ordinare se non parlare? Dio avrebbe dunque ordinato *per mezzo del Figlio al Figlio* di creare il mondo: conclusione strana e assurda! L'errore dell'arianesimo è quello di volersi *figurare* la Trinità. A questo scopo esso immagina due esseri collocati molto vicini fra loro, ma ciascuno dei quali occupa il suo luogo particolare, e di cui l'uno comanda e l'altro obbedisce. L'arianesimo dovrebbe capire che il comandamento, mediante il quale Dio trasse il mondo dal nulla non è altro che lo stesso Verbo creatore. Dio è spirito, e ciò che è immateriale non può e non deve essere immaginato.

Poichè Dio ha creato il mondo con un atto della sua libertà, si deve ammettere che il mondo ha avuto un inizio; perchè una creazione eterna, quale ammettono Origene e i neoplatonici, è sinonimo di emanazione. I filosofi obiettano che la creazione nel tempo implicherebbe per il creatore un'eternità di inazione: ma a torto. Il loro errore è quello di con-

siderare l'eternità che *precedette* la creazione come una durata infinitamente lunga. Il tempo è la durata. Ora, fuori della creazione, non c'e nè spazio nè tempo, nè quindi durata. Il tempo, la durata, è la misura del movimento: dove non c'è movimento non c'è durata. Poichè nell'eternità e in Dio non c'è movimento, non c'è in lui durata, e il tempo, come insegna benissimo Platone, non comincia se non con ciò che si muove, ossia con l'esistenza delle cose finite. E' dunque inesatto il dire che il Dio dei cristiani non ha create le cose se non dopo una serie infinita di periodi infinitamente lunghi, durante i quali egli languì in un'inazione assoluta.

Sant'Agostino riconosce d'altronde che è difficile concepire Dio senza l'universo. In questo punto, come in molti altri, c'è conflitto tra il filosofo e il cristiano. Dall'urto incessante fra la sua fede e il suo pensiero, le incoerenze e le contraddizioni scaturiscono copiose. Dio, per esempio, ha creato il mondo con un atto della sua libera volontà, e d'altra parte la creazione procede non da un capriccio, ma da un decreto eterno e immutabile. Ma che l'immutabile volontà di Dio lo obblighi a creare il mondo in un'epoca data, oppure lo obblighi a ciò da tutta l'eternità, sono due casi in entrambi i quali c'è determinazione assoluta. Sant'Agostino comprende ciò e finisce per proclamare, senza restrizioni,

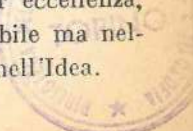
la libertà divina come il principio e la norma suprema delle cose. La volontà divina essendo il principio ultimo, di là dal quale non c'è nulla, è inutile e assurdo indagare la causa finale della creazione. Dio ha dato l'esistenza ad esseri diversi da lui, perchè lo ha voluto. La ragione umana non ha il diritto di andare più in là. Ciò che può domandarsi è questo: perchè Dio ha creato le cose tanto differenti e diseguali fra loro? Sant'Agostino risponde, con Platone, che la diversità nelle parti è la condizione dell'unità nell'insieme.

L'esistenza dell'anima si prova mediante il pensiero, la coscienza, la memoria. Voi dubitate della vostra esistenza? Ma dubitare non è forse pensare? E pensare, non è esistere?

Più difficile è dire quello che è l'anima. Secondo gli uni, è un fuoco o un vapore sottile, oppure un quinto elemento che ha la proprietà di pensare, di comprendere, di ricordare; secondo altri, essa si identifica col cervello e col sangue, e il pensiero è un effetto dell'organizzazione del corpo. Ma queste non sono altro che ipotesi, infirmate dal semplice fatto che noi non abbiamo coscienza di nessuna fra queste sostanze come costituenti l'anima. Se noi fossimo fuoco o aria, o qualsiasi altra materia, lo sapremmo per un'appercezione immediata, inseparabile dalla coscienza che abbiamo di noi stes-

si. L'anima è una sostanza distinta da ogni materia conosciuta, e distinta dalla materia in generale perchè racchiude le idee di punto, di linea, di lunghezza, di larghezza e altre, che sono cose incorporee.

Ciò posto, che dire dell'origine dell'anima? Vi sono pensatori, anche fra i cristiani, che la fànno emanare da Dio. Questo è un farle troppo onore. Essa è una creatura di Dio, che ha cominciato ad essere, come ogni altra creatura. Tuttavia, anche fra coloro che ammettono in principio che l'anima è una creatura, i pareri sono divisi sul modo della sua creazione. Alcuni sostengono che Dio creò direttamente soltanto l'anima di Adamo, e che le anime degli altri uomini sono generate *per traducem*. Questa teoria (favorevole, è vero, alla dottrina di sant'Agostino sulla trasmissione del peccato di Adamo ai suoi discendenti) è materialistica, perchè considera l'anima come tale da poter essere comunicata, ripartita, divisa. Altri ammettono che le anime, create d'altronde, preesistettero ai corpi e non furono introdotte in questi se non dopo la caduta, per espiarvi, prigioniere, le colpe di una vita anteriore. Questa dottrina, che è la dottrina di Platone, è confutata dal fatto che noi non abbiamo il minimo ricordo di una qualsiasi preesistenza. Dal fatto che, mediante domande ben presentate, si pos-

sono far enunciare anche da persone incolte alte verità matematiche, Platone conclude che queste persone preesistettero alla loro vita attuale, e che le idee destate nei loro spiriti dalle nostre domande non sono altro che reminiscenze. Ma la sua ipotesi è infirmata dalla circostanza che queste idee possono nascere, mediante il metodo socratico, in tutti gli spiriti forniti di senso comune. Se fossero reminiscenze, si dovrebbe ammettere che, nella vita anteriore all'esistenza attuale, tutti gli uomini siano stati geometri e matematici; induzione poco verosimile, se si giudica dal piccolo numero di matematici trascendenti che conta la specie umana. L'argomento di Platone a favore della preesistenza avrebbe forse maggior peso, se le grandi verità matematiche non potessero essere ricavate unicamente da un piccolo numero di spiriti. Infine, secondo un terzo modo di vedere, le anime sono create di mano in mano che sono creati i corpi. Questa è la teoria più conforme ai principi spiritualistici, sebbene sia meno idonea che le altre a rafforzare il dogma del peccato originale.

L'immortalità dell'anima è una conseguenza della sua natura razionale. Mediante la ragione, l'anima è in comunione immediata con l'eterna verità, così che l'anima e la verità formano in certo modo una sola e medesima sostanza. Morire, per l'anima, sa-

rebbe venir separata violentemente dalla verità; ma quale essere finito sarebbe abbastanza potente per operare questa rottura violenta? e perchè la opererebbe Dio, ossia la verità stessa? Il pensiero, la meditazione, la contemplazione delle cose divine non sono forse indipendenti dalla vita dei sensi, indipendenti dal corpo e dalla materia? Se dunque il corpo se ne va in polvere, perchè mai ciò che è indipendente da esso perirebbe con lui?

Rinunziando all'idea della preesistenza, sant'Agostino abbandona pure la teoria delle idee innate, o, piuttosto, la modifica. Egli ammette, con Platone, che Dio, formando l'anima umana, impiantò in essa le idee eterne, principio e norma della ragione e della volontà: e, in questo senso, insegna le idee innate. Ma nega che queste idee siano le reminiscenze e in certo modo i resti di un'esistenza anteriore alla vita attuale, e lo nega perchè ai suoi occhi questa dottrina ci toglie il carattere di esseri creati, e ci divinizza. Se ripudia la dottrina della preesistenza come tale da poter essere compresa nel senso di un'esistenza senza cominciamento, diffida però sempre più della teoria delle idee innate, perchè se ne potrebbe concludere che le idee esistano *primitivamente* nell'anima umana, e non vi siano state impiantate *a posteriori* da un essere diverso dall'anima. La sua costante preoccupazione è quella

di ingrandire Dio abbassando l'uomo, di rappresentare l'uomo come un essere esclusivamente passivo, che non deve nulla a sè stesso e tutto a Dio, secondo queste parole dell'apostolo. « Che avete voi che non abbiate ricevuto? e se l'avete ricevuto, perchè ve ne glorificate? » L'uomo, per sè stesso, è l'impotenza, l'indigenza, il nulla in persona. Tutto ciò che ha, lo tiene da Dio.

Subire, ricevere, vedere, ecco tutta l'anima umana. La conoscenza delle cose sensibili, la *riceve* per il canale dei sensi; le nozioni morali e religiose, le *riceve* ancora per l'organo dello spirito. Deve la nozione del mondo esterno alla luce terrestre che la avvolge corporalmente, e la conoscenza delle cose celesti alla luce celeste che la circonda spiritualmente. Tuttavia questa luce interna, la quale non è altro che Dio stesso, non è fuori di noi: altrimenti Dio sarebbe un essere esteso e materiale: è in noi senza essere noi medesimi. In lei e per mezzo di lei noi percepiamo le forme eterne delle cose, o, come le chiama Platone, le Idee, essenze immutabili delle realtà passeggere. Dio stesso è la forma di tutte le cose, ossia la legge eterna della loro genesi, del loro sviluppo, della loro esistenza, Egli è l'Idea delle Idee e quindi la realtà per eccellenza, perchè la realtà non è in ciò che è visibile ma nell'invisibile, non è nella materia, ma nell'Idea.

L'idealismo di Sant'Agostino, che procede da Platone e prelude alla *visione in Dio* di Malebranche e all'*intuizione intellettuale* di Schelling, dovette subire, come la sua filosofia in generale, l'influenza del sistema teologico di cui egli si fece campione nella seconda metà della sua vita. Questa luce interna, in cui il pensatore trovò Dio e i tipi eterni, gli sembra sempre più pallida di mano in mano che si sviluppa nella sua coscienza la convinzione della caduta e della corruzione radicale della natura umana. La ragione che prima della caduta era l'organo di Dio e la rivelatrice infallibile delle cose celesti, è oscurata dal peccato; la luce interna è diventata la tenebra. Se essa fosse rimasta intatta, Dio non avrebbe dovuto incarnarsi in Gesù Cristo per rivelarsi all'umanità. La ragione sarebbe pienamente bastata per ricondurre il genere umano smarrito. Ma il Verbo fu fatto carne, e, essendosi oscurata la luce interna, il Padre dei lumi si rivolge ai nostri sensi per trasmettere, con la loro mediazione, ciò che la ragione è divenuta impotente a darci. Così, l'idealismo del filosofo passa al sensismo sotto la penna del teologo.

Le idee morali di Sant'Agostino subiscono le medesime peripezie. Quando è ispirato da Platone, quelle sono assai superiori al livello generale della morale patristica. Lattanzio, nella sua polemica contro

la morale filosofica, aveva detto, da vero epicureo: «La virtù non è da cercarsi, come dicono, per sè stessa, ma per la vita beata che necessariamente tien dietro alla virtù»; e Tertulliano aveva scritte queste parole: « Buono ed ottimo è ciò che Dio prescrisse. Ritengo temerarietà il disputare sulla bontà delle prescrizioni divine: le dobbiamo seguire non perchè sono buone, ma perchè sono comandamento di Dio ». A Lattanzio, sant'Agostino, risponde che la virtù, non la felicità, è lo scopo supremo dell'attività libera, il bene supremo. All'eudemonismo, egli oppone l'idealismo etico. All'indeterminismo di Tertulliano egli obietta che la legge morale non dipende da nessuno, ma è essa medesima l'assoluto. Non la volontà divina costituisce il buono, il bello, il vero; ma il bene assoluto, il bello assoluto, il vero assoluto costituiscono la volontà di Dio. Forse la legge morale è buona perchè Dio è il legislatore supremo? No. Ma perchè la legge morale è buona noi riteniamo Colui che l'ha promulgata come il legislatore supremo. Una cosa non è cattiva perchè Dio la vieta, ma Dio la vieta perchè è cattiva. San Gerolamo e San Crisostomo scusavano, anzi, giustificavano la bugia officiosa. Bugia permessa, peccato permesso!, risponde il vescovo d'Ippona.

Sant'Agostino non si fa illusioni sulle insolubili difficoltà che presentano la questione della libertà

umana nei suoi rapporti con la prescienza divina, e quella dell'origine del male. Se Dio prevede le nostre azioni, queste perdono il carattere contingente e diventano necessarie. E allora, che pensare del libero arbitrio, della responsabilità, del peccato? E se Dio è la fonte di tutte le cose, come ammettere che anche il male non proceda dalla sua volontà? Ed anche se il male non fosse altro che privazione o assenza del bene, questa mancanza di virtù non sarebbe forse la conseguenza della volontà divina, rifiutante di illuminare l'anima e di dirigerla verso il bene?

Alle ragioni filosofiche che portano Sant'Agostino al determinismo, vengono ad aggiungersi i motivi religiosi. Egli si sente peccatore e incapace di giungere alla salvezza mediante i suoi proprî sforzi. L'uomo naturale è *schiavo* del male, e sola la grazia divina può farlo giungere alla libertà. Ora, la grazia divina non è in nessun modo motivata da parte dell'uomo; essa è unicamente il fatto della libertà di Dio. Dio salva l'uomo perchè lo vuole, ma non salva tutti gli uomini. Egli sceglie fra loro un certo numero che destina alla salvezza. Questa *elezione* è da parte sua un atto eterno, anteriore alla creazione dell'uomo, ossia, fra gli uomini alcuni sono *predestinati* alla salvezza, gli altri non lo sono. Sant'Agostino evita quanto gli è possibile di parlare

di una predestinazione alla dannazione, ma logicamente non può sfuggire a questa conseguenza forzata della sua premessa.

Per quanto la sua dottrina sia superiore a quella di Pelagio, suo avversario, si capisce come, una volta avviato nel cammino del fatalismo telogico, il suo pensiero si abbassi insensibilmente al livello della morale di Lattanzio e di Tertulliano. Il determinismo al quale misero capo le speculazioni del metafisico è una dottrina assoluta, comprendente nella sua cornice l'uomo e Dio; il determinismo che la sua coscienza religiosa esige si riferisce unicamente all'uomo e implica, per Dio, l'indeterminismo più completo. Agli occhi del pensatore, il bene assoluto costituisce la volontà divina; per il campione della predestinazione, il beneplacito divino fa sì che il bene sia bene, il male sia male. In virtù di una necessità interna il Dio del pensatore platonico s'è manifestato al mondo in Gesù Cristo; secondo il dottore della Chiesa, l'incarnazione non è altro che uno dei mille mezzi che Dio avrebbe potuto impiegare per giungere al suo scopo. Il filosofo s'è inchinato con rispetto davanti alle virtù antiche; il teologo non vede in esse più altro che vizî mascherati, *splendida vitia*.

Nessuno meglio di sant'Agostino personifica la crisi intellettuale e morale che termina l'epoca classica e inaugura il Medio Evo

§. 29. - Agonia del mondo romano. Barbarie. Primi sintomi di una nuova filosofia.

Quando sant'Agostino morì, l'impero d'occidente stava esso pure per soccombere. Da tutte le parti i popoli del nord avevano intaccate le sue frontiere. La Gallia, la Spagna e l'Africa erano nelle loro mani, l'Italia era minacciata. Nel medesimo tempo che lo Stato, la civiltà greco-romana cadeva in rovine. Fra tutte le sue istituzioni, la Chiesa sola aveva probabilità di durare senza passare attraverso una trasformazione profonda. Da un lato, essa apriva le porte di un mondo migliore alla fede giovanile degli uomini del nord come allo scetticismo disilluso dei greco-latini, ma le chiudeva agli indigeni, e questo *potere delle chiavi* lo teneva da Dio stesso: disponeva così di un mezzo onnipotente per governare Romani e barbari. D'altra parte, essa rappresentava, oltre alle idee antiche che l'avvenire doveva allargare o trasformare, il principio essenzialmente nuovo e fecondo dell'eguaglianza delle nazioni e degli individui davanti a Dio, la dottrina dell'unità e della solidarietà del genere umano, in una parola l'idea di umanità. Quindi, quando la catastrofe giunse, la Chiesa restò in piedi e prese la successione dell'Impero. Erede della cultura clas-

sica e in pari tempo depositaria dei mezzi di salvezza, essa ormai dispenserà ai barbari l'educazione terrestre e il pane del cielo. Sarà l'istitutrice delle nazioni nuove, e nel suo seno e sotto i suoi auspicî la civiltà neo-latina e germanica darà i suoi primi segni di vita.

Però, l'agonia dell'antichità e la generazione di un mondo nuovo durarono secoli. Le tradizioni letterarie della Grecia e di Roma continuarono qua e là in Italia e nell'impero d'oriente. Mentre gli ultimi pensatori del politeismo si consumavano in sforzi impotenti per galvanizzare la religione del passato, un cristiano nascosto sotto lo pseudonimo di Dionigi l'Areopagita, sorpassando le timide speculazioni dei Padri greci, cristianizzò il sistema neoplatonico e depose nel pensiero cristiano i germi che si svilupperanno in Massimo il confessore, in Scoto Erigena, in Ugo e Riccardo di San Vittore, in Eckart, Boehme, Bruno. Verso il 450 Marciano Capella tentò un'esposizione enciclopedica delle scienze. Giovanni Filopone, contemporaneo del neoplatonico Simplicio, commentò le opere d'Aristotile nel tempo stesso in cui scriveva per la difesa del cristianesimo. Verso la medesima epoca il romano Boezio traduceva Platone e Aristotile e componeva il suo trattato « Della consolazione della filosofia », dove respira un soffio di Epitteto e di Marco Aurelio; Cassiodoro,

egli pure italiano, morto nel 575, pubblicava il trattato « Sulle arti e discipline delle lettere liberali », che, unito all'enciclopedia di Mariano Capella, ai commentarii di Boezio e all'*Isagogo* di Porfirio, divenne la base dell'insegnamento nel Medio Evo. Citiamo ancora Isidoro di Siviglia e i suoi venti libri di *Etimologia;* San Giovanni di Damasco, teologo ed erudito insigne; Fozio, patriarca di Costantinopoli, autore della *Biblioteca* o *Myriobilion*, specie di antologia filosofica.

Come si vede, le lettere si rifugiano sempre più nel seno della Chiesa. Sopratutto in occidente, la vita intellettuale vi si concentrò tutt'intiera. Ma poco mancò che il lucignolo fumoso della cultura dotta non si spegnesse completamente in seno ad un clero reclutato in gran parte fra i barbari. L'ignoranza era generale. La lingua latina, della quale la Chiesa continuò a far uso, formava l'unico e sottile vincolo fra il mondo classico e le generazioni nuove. In mezzo allo scatenamento di tutte le passioni brutali, quando lo stesso clero secolare è preda di un grossolano realismo e mostra un'indifferenza assoluta verso le cose dello spirito, i conventi diventano l'asilo del pensiero e dello studio. Nella vita monastica lo spirito, assorbito in ogni altro luogo dalle cose esterne, trova l'occasione e l'agio di occuparsi di sè stesso e dei suoi veri tesori. Aspettando i lavori

originali, l'attività dei religiosi si porta sulla copia dei manoscritti, ed al loro zelo dobbiamo la conoscenza di un numero considerevole di capolavori antichi.

Ma essi fecero di più: fondarono scuole e furono i precettori della gioventù (*scholae*, *scholastici*, *doctrina scholastica*). Le scuole monastiche rivaleggiavano con quelle dei vescovati. La Gran Bretagna possedeva i monasteri modelli. Da essi si videro uscire dotti come il venerabile Beda, Alcuino allievo della scuola di York, che, diventato consigliere e amico di Carlomagno, contribuì alla creazione dell'Accademia palatina e di un gran numero di scuole episcopali e monastiche, infine e sopratutto Scoto Erigena, il primo e ad un tempo il più profondo dei filosofi del Medio Evo cristiano.

La patria di Scoto, di Occam e dei due Bacone non si vanta senza ragione di essere la Ionia della Filosofia moderna.

§. 30. - Gli Scolastici (1).

Legataria universale dell'impero romano, la Chiesa è la potenza che domina il Medio Evo. Fuori di lei, non c'è salvezza: fuori di lei, non c'è scienza.

Rousselot, « Studî sulla filosofia del Medio Evo » - Hauréau, « Storia della filos. scolastica » - Cousin,

Il dogma, quale essa lo formula, è la verità. Non è dunque il caso di *cercarla*. Come ha detto Tertulliano, la ricerca della verità non esiste per il cristiano. Filosofare, dal punto di vista del Medio Evo, è spiegare il dogma, svolgerne le conseguenze, dimostrarne la verità. La filosofia si confonde dunque con la teologia positiva: fuori di questa, sarebbe eretica. Legato alla legge della Chiesa, il pensiero cristiano somiglia ad un fiume racchiuso tra rive a picco, ma tanto più profondo quanto più stretto è il suo letto. Essa, non potendo uscire dal dogma che la rinserra, lo approfondisce, lo scava, lo mina così bene e così a lungo che finirà per scuoterlo.

Così sorge e si costituisce a poco a poco la filosofia della scuola cristiana, la scolastica. Scoto Erigena è il suo fondatore; sant'Anselmo, Abelardo, san Tommaso, Duns Scoto ne sono i più cospicui rappresentanti. La scolastica è la scienza moderna allo stato embrionale; è la filosofia delle nazioni europee, che si sviluppa nel seno materno della Chiesa, in forma di teologia. Essa non è più, come la speculazione dei Padri, figlia dell'antichità classica, dalla quale la separa la caduta del mondo romano.

« Filosofia scolastica » - Ritter, « Filosofia del Medio Evo » - Fischer, « Storia della filosofia moderna. Introduzione » - Picavet, « Schizzo di una storia generale e comparata della filos. medievale » - De Wulf, « I filosofi del Medio Evo ».

Nata sul suolo vigoroso del mondo germanico e neolatino, appartiene ad altre razze e ad una nuova civiltà. La Francia, l'Inghilterra, la Spagna, la Germania, in una parola l'Europa occidentale è la sua patria. Essa ha il suo periodo giovanile, la sua età matura, la sua decadenza. Dapprima sotto l'influenza del platonismo, che la ispira attraverso sant'Agostino, subisce sempre più, a partire dal secolo XIII, l'influenza di Aristotile. Di qui i due grandi periodi della storia della scolastica: il periodo platonico, e il periodo peripatetico. Quest'ultimo si suddivide in due sotto-periodi, dei quali il primo spiega Aristotile nel senso realistico, il secondo nel senso del nominalismo. La scolastica si esaurisce, a partire dal secolo XIV, nella lotta fra i *realisti* e i *nominalisti*, e soccombe, verso la metà del XV, alla reazione laica e liberale inaugurata dal Rinascimento. Per lo meno cessa, a partire da quest'epoca, di costituire una grande potenza intellettuale per rifugiarsi corpo e beni nel seno della Chiesa, della quale è ancor oggi la filosofia ufficiale.

Qual è il suo pensiero dominante, la sua dottrina fondamentale? Hegel, che fu chiamato « l'ultimo degli scolastici » sebbene attraversasse il Medio Evo « con stivali da sette leghe » la formula meglio di ogni altro in questi termini: « La filosofia e la religione hanno un medesimo contenuto, un medesimo

scopo, un medesimo interesse... Spiegando la religione, la filosofia spiega sè stessa, e spiegando sè stessa spiega la religione ». Tale è, difatti, il principio che si trova alla base di tutti i suoi sistemi. Ciò che distingue essenzialmente il periodo in cui entriamo, è l'alleanza che in esso si stringe fra due cose che, prima e dopo, si trovano in istato di guerra: la teologia e la filosofia, la fede e la ragione, la « grazia » e la « natura ». Per i Padri latini, come per i liberi pensatori che fondarono la filosofia moderna, c'è antagonismo fra le due sfere. I Padri prendono partito per la « grazia »; i filosofi, per la « natura »; nella convinzione degli scolastici, o almeno di quelli del primo periodo, il dogma rivelato e la ragione naturale non si possono contraddire. Ma, essendoci disaccordo apparente su gran numero di punti di dottrina, si tratta, per loro, di *confutare* questa falsa apparenza, di *dimostrare* la verità del dogma, di *provare* che il cristianesimo è una religione razionale. Far accettare il dogma alla ragione, dice un eminente continuatore di Hegel, K. Fischer, tale è il programma della scolastica. Il dogma afferma il Dio-uomo? La scolastica pone la domanda: Perchè un Dio-uomo? Per rispondere, la teologia fa alleanza con la filosofia, la fede con la scienza. Questa alleanza forma l'essenza stessa della scolastica. La scolastica è talmente un compromesso fra la filosofia

e la fede, che declina a partire dal momento in cui i dottori nominalisti, da una parte, e gli umanisti dall'altra riconoscono la necessità di separare i due campi.

§. 31. - Scoto Erigena.

Il primo dei grandi scolastici, Giovanni Scoto Erigena, nato in Irlanda di genitori scozzesi, dirigeva, verso la metà del nono secolo, l'Accademia Palatina, dove lo aveva chiamato la munificenza di Carlo il Calvo. Il suo trattato « Della predestinazione divina », scritto a proposito dell'eresia di Gottschalk, e la sua traduzione latina di Dionigi l'Areopagida, ch'egli trascurò di sottoporre alla approvazione del Papa, gli alienarono la simpatia della Chiesa, senza tuttavia privarlo dell'alta protezione del sovrano. La data della sua morte è incerta come quella della sua nascita.

Per la larghezza del suo spirito, assai superiore al suo secolo, Scoto ricorda Origene col quale ha comune la sorte, la disgrazia della Chiesa che non lo elevò al novero dei suoi santi. Anche il suo sapere sorpassa di molto il livello scientifico dell'epoca carolingia. Oltre al latino, apprese il greco e forse l'arabo. Alla conoscenza dei Padri greci e del reoplatonismo egli congiunge una potenza di specula-

zione e un'arditezza di giudizio che lo fecero paragonare a quei coni vulcanici che emergono improvvisamente da una pianura assolutamente uniforme. Tuttavia, le dottrine ch'egli espone nella sua opera capitale, « Della divisione della natura », non sono una novità: a somiglianza dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita e del costui discepolo Massimo, esse riproducono, in forma cristiana, il sistema emanatistico della scuola di Alessandria.

L'oggetto della filosofia è identico, secondo Scoto, a quello della religione. La filosofia è la scienza della fede, l'intelligenza del dogma. La speculazione e la religione, che hanno il medesimo contenuto divino, si distinguono unicamente per la forma, in quanto che la religione si sottomette e adora, mentre la filosofia studia, discute, approfondisce, mediante la ragione, l'oggetto che la religione si contenta di adorare: Dio o la Natura increata e creatrice.

Nella sua accezione più generale, la parola *natura* comprende la totalità delle esistenze, tanto ciò che è increato quanto ciò che è creato. In questo senso, la natura comprende quattro categorie di esistenze: 1) ciò che è increato e che crea; 2) ciò che è creato e che crea; 3) ciò che è creato e non crea; 4) ciò che è increato e non crea. L'esistenza non è possibile se non in uno di questi quattro modi.

Ma questa divisione degli esseri si può semplificare. Difatti, la prima categoria si confonde con la quarta, poichè entrambe comprendono ciò che è increato e quindi entrambe vi riferiscono al solo essere che esista, assolutamente parlando: a Dio. La prima racchiude Dio, in quanto egli è il principio creatore, il cominciamento, la fonte delle cose; la quarta contiene egualmente Dio, ma in quanto egli ne è la fine, il consumatore e il coronamento, di là dal quale non c'è più nulla. Paragonando anche la seconda con la terza categoria, si trova che esse si confondono in una sola, la quale comprende tutte le cose create, l'universo, in quanto questo è distinto da Dio. Le cose create e alla loro volta produttive (la seconda categoria) sono le Idee-tipi che si realizzano negli individui: perchè non gli individui, ma i tipi o specie posseggono la potenza riproduttiva. Dunque, in luogo delle quattro categorie primitive ne restano due: Dio e l'universo.

Ma, alla loro volta, queste due categorie o modi dell'esistenza si identificano. Difatti, l'universo è in Dio e Dio è in esso, come la sua essenza, la sua anima, la sua vita. Tutto ciò che vi è nel mondo di forza viva, di luce, d'intelligenza, è Dio immanente al cosmo, e il cosmo non esiste se non in quanto partecipa all'essere divino. Dio è l'essere nella sua totalità, l'essere senza divisione nè ripartizio-

ne, senza limite nè misura; il mondo è l'essere ripartito, diviso, limitato. Dio è l'essere inesplicato, il mondo è l'essere spiegato, rivelato, manifestato. Dio e l'universo sono un solo e medesimo essere infinito in due modi o maniere d'essere differenti; o piuttosto, l'universo solo è una maniera d'essere, una modificazione e una limitazione dell'essere, mentre Dio è l'essere senza modo nè limitazione alcuna.

La parola θεός, che Scoto connette sia a δεωρῶ *video*, sia a δέω *curro*, designa, secondo la prima etimologia, la visione o l'intelligenza assoluta, secondo l'altra, il movimento eterno. Ma in entrambi i significati, l'espressione è soltanto figurata. Poichè, Dio essendo l'essere fuori del quale non c'è nulla nè accanto a lui nè in lui stesso, non si può dire, strettamente parlando, che Dio veda o comprenda cosa alcuna; e quanto al movimento divino, esso non somiglia in nulla al movimento di traslazione proprio alla creatura, ma procede *da* Dio *in* Dio *verso* Dio; ossia è sinonimo di riposo assoluto. Dio, essendo l'essere elevato al disopra di tutte le differenze e di tutti i contrasti, non può essere designato con nessun termine implicante un contrario. Lo chiamiamo buono, ma a torto, perchè la differenza del bene e del male non esiste in lui. Lo chiamiamo Dio, ma, come si è visto,

l'espressione è impropria. Lo chiamiamo la Verità: ma la verità è opposta all'errore, e quest'antitesi non esiste per l'essere infinito. Lo chiamiamo l'Eterno, la Vita, la Luce; ma la differenza tra l'eternità e il tempo, tra la vita e la morte, tra la luce e il suo opposto non esistono in Dio, quindi tutti questi vocaboli sono inesatti. Inesatto è perfino il termine « essere »; perchè all'essere è opposto il non essere. Dio è dunque l'ineffabile, come è l'incomprensibile. E' al disopra della bontà, della verità, dell'eternità; è più che la vita, più che la luce, più che Dio, più che l'essere stesso (*superessentialis*) Nessuna delle categorie di Aristotele si applica a Dio, e, se comprendere una cosa è subordinarla ad una categoria, Dio stesso non può comprendersi. Egli è l'assoluto Nulla, l'Eterno Mistero.

L'essenza intima dell'anima umana è tanto misteriosa e tanto impenetrabile quanto Dio, perchè essa non è altro che Dio stesso. Tutto ciò che ne sappiamo è questo, che essa è movimento e vita, e che questo movimento, questa vita ha tre gradi: la sensazione, l'intelligenza, la ragione: immagine umana della Trinità divina. Il corpo è creato nel medesimo tempo che l'anima: ma esso è decaduto, in conseguenza del peccato, dalla sua bellezza ideale. Questa bellezza latente nell'organismo attuale non si manifesterà nella sua purezza se non nella vita

futura. L'uomo riassume in sè tutte le creature terrestri e celesti; è il mondo in compendio, e, come tale, il re delle creature. Non si distingue dagli angeli se non per il peccato e per la penitenza, e si eleva al grado degli esseri divini. Il peccato è connesso con la natura corporea dell'uomo; è l'effetto necessario della preponderanza dei sensi sulla ragione in via di sviluppo.

Del resto, la caduta dell'uomo non è solo la conseguenza, ma anche la causa della sua esistenza corporea. Le imperfezioni e le malattie del corpo, la sua pesante materialità, la lotta della carne contro lo spirito, la differenza dei sessi, tutto ciò è già peccato, caduta, separazione da Dio, smembramento dell'unità universale. D'altra parte, poichè non v'ha essere reale se non in Dio, ciò che noi chiamiamo separazione da Dio, caduta, peccato, non è altro che una realtà negativa, una mancanza, una privazione. Il male non esiste sostanzialmente. Una cosa non esiste *realmente* se non in quanto è buona, e la sua eccellenza è la misura della sua realtà. Perfezione e realtà sono sinonimi. L'imperfezione *assoluta* è dunque sinonimo di non realtà assoluta: ciò implica l'impossibilità dell'esistenza di un Diavolo personale, ossia di un essere *assolutamente* cattivo. Il male è l'assenza del bene, della vita, del-

l'essere. Togliete ad un essere tutto ciò che ha di buono, e lo annientate.

La creazione è un atto eterno e continuo, senza cominciamento nè fine. Essa non ha avuto luogo, essa ha luogo. Dio precede l'universo quanto alla dignità, non quanto alla durata. Dio è eterno assolutamente, il mondo relativamente. Dio è il sole, e il mondo è la luce che procede dal sole. Per Dio, pensare è creare: e come il suo pensiero, così la sua attività creatrice è senza cominciamento. Ogni creatura è virtualmente eterna: noi tutti siamo immersi nell'eternità per le radici del nostro essere: tutti siamo preesistiti nella serie infinita delle cause che ci hanno prodotti; ma Dio solo è eterno *actu;* egli solo non è mai esistito come semplice germe. Il nulla da cui il mondo è tratto secondo la scrittura, non è eguale a zero, ma è l'ineffabile e incomprensibile splendore della natura divina, l'essenza superessenziale e soprannaturale di Dio, inaccessibile al pensiero e non conosciuta nemmeno dagli angeli.

Dall'Essere infinito procedono, con una fioritura progressiva, i generi, le specie, gli individui. La creazione è questa analisi eterna del generale. La generalità più vasta, è l'essere; dall'essere che è comune a tutte le creature si sprigiona, come specialità, la vita, la quale appartiene unicamente agli esseri organizzati; dalla vita procede la ragione, la

quale costituisce una classe di esseri ancor più ristretta (uomini e angeli); infine, dalla ragione deriva la sapienza e la saggezza, che è retaggio del minor numero. La creazione è un insieme armonico di circoli concentrici, dove s'incrociano costantemente l'essenza divina che si effonde, si spiega, si spande, e il mondo o la circonferenza, che tende a ripiegarsi, a concentrarsi, a tornare a Dio. La scienza umana ha lo scopo di sapere esattamente come le cose derivino dalle cause prime e come si dividano e si suddividano in specie e in generi. La scienza così compresa si chiama dialettica, e si divide in fisica ed etica. La vera dialettica non è, come quella dei sofisti, opera dell'immaginazione umana o di un capriccio della nostra ragione, ma è fondata, dall'autore di ogni scienza e di ogni arte, nella natura stessa delle cose. Mediante la scienza, e la saggezza che ne è il punto culminante, l'anima umana si eleva sopra la natura e si identifica con Dio. Questo ritorno a Dio si opera, per la natura in generale, nell'uomo; per l'uomo, in Cristo e nel cristiano; per il cristano, nella sua unione soprannaturale ed essenziale con Dio mediante lo spirito di saggezza e di sapienza. Come tutto procede da Dio, così tutto è destinato a rientrare in Dio. C'è predestinazione, ma predestinazione universale alla salvezza. Tutti gli angeli decaduti, tutti

gli uomini decaduti, tutti gli esseri in una parola ritornano a Dio. I castighi dell'inferno sono puramente spirituali. Per la virtù non c'è altra ricompensa che la vista o conoscenza immediata di Dio, nè al peccato è connesso altro castigo che il rimorso. Le punizioni non hanno nulla di arbitrario, ma sono la conseguenza naturale degli atti che la legge divina condanna. Tante linee tante eresie, che, alcuni secoli più tardi, avrebbero fatto di Scoto Erigena un martire o un rinnegato.

§. 32. - Da Scoto Erigena a Sant'Anselmo. Arabi, ebrei e cristiani.

Con Scoto Erigena si spegne il movimento intellettuale inaugurato dal regno di Carlomagno, e durante i secoli di anarchia feudale che seguirono il pensiero cristiano rimane assorto in una lotta senza tregua per l'esistenza materiale. Un'altra religione e un'altra razza s'incaricano, frattanto, di continuare le tradizioni dotte della Grecia. L'arabo Maometto aveva fondato l'Islam, mescolanza di monoteismo ebraico e di universalismo cristiano, e i suoi successori, diventati padroni di un vasto impero, si erano civilizzati al contatto coi popoli vinti. Allievi intelligenti dei Greci di Siria e d'Egitto, dei Persiani e degli Indiani, ne adottarono le scienze; e le

matematiche, l'astronomia, la medicina, la filosofia, non tardarono a fiorire nei due califfati. Dotte scuole furono fondate a Bagdad, Bassora, Bucara, Kufa, a Cordova, Granata, Toledo, Siviglia, Murcia, Valenza, Almeria; e, grazie ad una tolleranza unica nella storia del Medio Evo, cristiani ed ebrei vi si mescolarono, sia come maestri, sia come allievi, ai seguaci dell'Islam. La scienza che colà si professa, e la filosofia araba in particolare, è sopratutto esegesi di Aristotile, che il suo monoteismo e l'universalità del suo sapere raccomandano di preferenza; ma essa conta anche pensatori ed eruditi di primo ordine: Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Algazel, Avicebrone, Asempazio, Abubacer o Tofail, Averroès, l'ebreo Maimonide, tutti medici, matematici, astronomi e logici di gran fama, il cui insegnamento e i cui scritti contribuiscono in larga parte al risveglio filosofico dell'occidente.

Mentre questa scienza, con una rapida evoluzione, si innalza al vertice per ricadere pesantemente e non rialzarsi più, il risveglio dell'Europa cristiana si svolge con estrema lentezza, e dal IX al XII secolo la scienza non vi è rappresentata se non da pochi spiriti di valore, come Gerberto d'Aurillac (Silvestro II), allievo degli arabi, Berengario di Tours, Lanfranco pavese, abate di Bec in Normandia e arcivescovo di Cantorbery; Ildeberto di Lavardin, ve-

scovo di Tour, autore di un *Trattato teologico* e di un *Trattato di morale*. I grandi problemi che preoccupano lo spirito di Scoto e degli Arabi non preoccupano ancora gli scolastici. Ragionatori sottili, essi si dilettano dei soggetti più meschini, dei problemi più puerili: Può una prostituta, per l'onnipotenza divina, ridiventare vergine? Il topo che mangia l'ostia consacrata, mangia il corpo del Signore? Il pensiero cristiano, bambino, ama ancora i giuochi dell'infanzia; ma anche questi giuochi sono significativi e prefigurano le lotte che gli riserva l'avvenire.

Il primo filosofo di razza che s'incontri dopo Scoto Erigena — poichè Gerberto è sopratutto un dotto — è sant'Anselmo, discepolo di Lanfranco. Nato in Aosta (1033), religioso nel monastero di Bec in Normandia (1069), successore del suo maestro come abate (1078) e come Arcivescovo di Cantorbery (1093), morì nel 1109 lasciando numerosi scritti, di cui i più importanti sono il « Dialogus de grammatico », il « Monologium de Divinitatis essentia sive exemplum de ratione fidei », il « Proslogium sive fides quaerens intellectum », il « De veritate », il « De fide Trinitatis » e il « Cur Deus homo? »

Il secondo Agostino, come fu definito sant'Anselmo, parte dallo stesso principio da cui parte il primo: egli vuole che la fede prenda ogni riflessio-

ne e ogni discussione relativa alle cose religiose. Gli increduli, egli dice, cercano di comprendere perchè non credono; noi cerchiamo di comprendere perchè crediamo. *Loro e noi, cerchiamo la stessa cosa*: ma essi, poichè non credono, non arrivano alla loro mèta: l'intelligenza del dogma. Chi non crede, non capirà mai. Nelle cose della religione, la funzione della fede corrisponde a quella dell'esperienza nella intelligenza di questo mondo. Il cieco che non vede la luce non la comprende: il sordomuto che non ha mai percepito il suono non può avere del suono un'idea chiara: così pure, non credere è non percepire, e non percepire è non comprendere. Non dunque per giungere alla fede noi riflettiamo, ma, al contrario, per giungere all'intelligenza noi crediamo. Un cristiano non deve, a nessun costo, mettere in dubbio ciò che la santa Chiesa cattolica crede col cuore e confessa con la bocca. Tutto ciò che egli si permetterà sarà il cercare, con la maggior umiltà possibile, di rendersene conto, continuando a credere in ciò, ad amarlo, e ad osservarlo nella vita con incrollabile perseveranza. Se egli giunge a comprendere la dottrina cristiana, ne renda grazie a Dio, fonte di ogni intelligenza! Se non vi giunge, non per questo deve abbassare la testa per dare colpi di corno; ma deve inchinarla in segno di adorazione. La fede non deve essere soltanto

il punto di partenza — il cristiano non intende *partire* dalla fede, ma restare in questa —, ma anche la regola permanente e il punto d'arrivo del pensiero, il principio, il mezzo e la fine di ogni filosofia.

Secondo le citazioni quasi testuali da noi fatte, potrebbe sembrare che il nome di sant'Anselmo appartenesse quasi esclusivamente alla storia della teologia; tuttavia non è così. Questo fervente cattolico è più indipendente, più cercatore e filosofo di quanto egli stesso se ne renda conto. Tipo compiuto del dottore scolastico e vera personificazione di quell'alleanza fra la ragione e la fede che è il tratto più saliente della filosofia del Medio Evo, egli ammette *a priori* l'accordo completo della rivelazione e della ragione. Fra queste due manifestazioni di una medesima Intelligenza suprema, una contraddizione gli sembra impossibile. Il suo punto di vista è dunque agli antipodi del « credo quia absurdum ». Inoltre, egli conosce i morsi del dubbio. Nello stesso ardore che pone nel cercare dappertutto argomenti a favore del dogma, c'è la confessione che questo dogma ha bisogno di essere rafforzato, che esso è discutibile, che l'evidenza, criterio della verità, gli manca. Già da monaco egli si preoccupa unicamente della ricerca di un ragionamento semplice e conclusivo per appoggiare l'esistenza di Dio e tutto ciò che la Chiesa insegna circa l'Essere su-

premo. La sola affermazione non gli basta, gli occorre la dimostrazione. Questo pensiero lo ossessiona giorno e notte, gli fa dimenticare di mangiare e di bere e lo perseguita perfino nei momenti solenni del culto. Ma conclude che è una tentazione di Satana, e fa sforzi per liberarsene. Ma invano. Nel silenzio di una notte passata in meditazione, scopre finalmente ciò che ha cercato per anni: l'argomento irrefragabile a favore del dogma cristiano, e si sente felice di aver trovata, con la prova dell'esistenza di Dio, la pace dell'anima.

L'argomentazione di sant'Anselmo è, in somma, la seguente: Tutto ciò che esiste, egli dice, ha una sua causa, e questa causa può essere una o molteplice. Se è una, abbiamo ciò che ci occorre: Dio, come l'essere unico dal quale tutti gli altri esseri tengono l'esistenza. Se è molteplice, tre casi sono possibili: può darsi 1) che il molteplice abbia per causa l'uno, e ne dipenda; o 2) che ciascuna cosa componente il molteplice sia causa di se stessa; o 3) che ciascuna esista in grazia di tutte le altre. Il primo di questi tre casi si confonde con l'ipotesi che tutto ciò che è proceda da una causa unica: perchè dipendere da molte cause, le quali dipendono tutte da una causa unica, è dipendere da questa causa unica. Nel secondo caso, si deve ammettere che c'è una potenza, forza o facoltà di esistere

per sè, comune a tutte le cause individuali ammesse dall'ipotesi, potenza alla quale tutte partecipano e nella quale tutte sono comprese; come nel primo caso, mettiamo capo ad una causa unica e assoluta. La terza supposizione, che fa dipendere ciascuna delle « cause prime » da tutte le altre, è assurda; perchè non si può ammettere che una cosa abbia per causa e condizione di esistenza ciò di cui è essa medesima causa e condizione. Dunque, in tutti i modi siamo condotti a credere ad un essere che è causa di tutto ciò che esiste, senza essere egli medesimo causato da cosa alcuna, e che per ciò stesso è infinitamente più perfetto di tutto il resto; essere supremamente reale (*ens realissimum*), supremamente potente e supremamente buono. Non dipendendo da nessun altro essere nè da alcun'altra condizione d'esistenza che sè stesso, egli è *a sè e per sè*, esiste, non perchè esistono altre cose, ma perchè egli esiste, ossia esiste necessariamente, è l'essere necessario.

Non sarebbe necessario spremere troppo il ragionamento del *Monologium* per farne uscire il panteismo. Anselmo, è vero, respinge questa interpretazione della sua teologia. Con sant'Agostino, egli ammette che il mondo fu creato dal nulla. Ma nell'adottare questa dottrina la fa sua, ossia la modifica e la trasforma. Le cose, prima della creazione, egli dice, non esistono *per sè stesse* indipendente-

mente da Dio: ecco il nulla dal quale sono tratte. Ma esistono dall'eternità, *per Dio* e in Dio, allo stato di Idee; preesistono alla loro creazione nel senso che il creatore le prevede e le predestina all'esistenza.

L'esistenza di Dio, causa unica e assoluta dell'universo, essendo provata, si tratta ora di determinare la sua natura e i suoi attributi. Le perfezioni umane sono pure le perfezioni di Dio, con la differenza che sono essenziali in Dio, ma non in noi. L'uomo ha ricevuto in retaggio certe perfezioni, ma non c'è correlazione necessaria fra queste e lui; potrebbe non averle ricevute; potrebbe esistere senza di esse. Dio, al contrario, non tiene da altri le sue perfezioni; non le ha ricevute, e, assolutamente parlando, non le *ha*, le *è*, ed è necessario che le sia; i suoi attributi si identificano con la sua essenza. La giustizia, attributo di Dio, e Dio, soggetto della giustizia, non sono due cose distinte. Di Dio non si può dire che egli abbia giustizia, bontà, e nemmeno che egli sia giusto: perchè essere giusto è partecipare alla giustizia al modo della creatura; si deve dire, con sant'Agostino, ch'egli è la giustizia stessa, la bontà, la sapienza, la felicità, la verità stessa, e l'essere stesso. Inoltre, tutti gli attributi di Dio ne fanno uno solo, in virtù dell'unità della sua essenza.

Tutto ciò è puro platonismo. Ma, non contento di spiritualizzare il teismo, Anselmo giunge fino a comprometterlo quando, novello Carneade, enumera le difficoltà che scopre in esso. Dio è l'essere semplice, e nel medesimo tempo è eterno, ossia diffuso in tutti i punti della durata infinita, e presente dappertutto, ossia diffuso in tutti i punti dello spazio. Dovremo dire che Dio è dappertutto e sempre? Ma questa proposizione ripugna alla semplicità dell'essenza divina. Dovremo dire che non è in nessun luogo e mai? Ma questo sarebbe negare la sua esistenza. Diciamo dunque, per conciliar queste due tesi estreme, che Dio è dappertutto e sempre senza essere limitato da nessun luogo e da nessun tempo. Una difficoltà non meno grande è questa: in Dio non c'è cambiamento, e quindi non c'è accidente. Ora, non c'è sostanza senza accidenti. Quindi Dio non è una sostanza, ma è superiore ad ogni sostanza. Spaventato questa volta dall'abisso a cui lo conduce la dialettica, Anselmo aggiunge prudentemente che, sebbene inesatta, l'espressione di sostanza è ancora la migliore che si possa applicare a Dio — *si quid digne dici potest* — e che l'evitarla o il condannarla sarebbe forse un compromettere la fede nella realtà dell'essere divino.

La più temibile delle antinomie teologiche è la trinità delle persone nell'unità dell'essenza divina.

Il Verbo è l'oggetto del pensiero eterno, è Dio in quanto egli concepisce, comprende, formula sè stesso. Lo Spirito Santo è l'amore di Dio per il Verbo e del Verbo per Dio, l'amore che Dio porta a sè stesso. Ma questa spiegazione è soddisfacente? E il dogma che essa pretende spiegare non vi si trova sacrificato all'idea unitaria? Nella trinità come nell'idea di Dio, sant'Anselmo trova difficoltà insolubili, contraddizioni che lo spirito umano non può togliere, e, scoraggiato, si trova costretto a convenire con Scoto Erigena, con sant'Agostino e coi neoplatonici, che nessun vocabolo umano può esprimere convenientemente l'essenza dell'Altissimo. Perfino le parole di sapienza e di essere enunciano imperfettamente ciò che il suo spirito sospetta essere l'essenza di Dio. Tutto, nel linguaggio teologico, è analogia, figura, approssimazione.

Il « Proslogium sive Fides quaerens intellectum » persegue lo stesso scopo che il « Monologium »: la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Togliendo anche qui gli elementi della sua argomentazione a sant'Agostino e a Platone, egli parte dall'idea dell'essere perfetto, donde conclude all'esistenza di questo essere. Noi troviamo in noi stessi, egli dice, l'idea di un essere sovranamente perfetto. Ora, perfezione implica esistenza. Dunque Dio esiste. Questo argomento, che ricevette il nome di *argomento*

ontologico, trovò un avversario degno di Anselmo in Gonilone, religioso di Marmontiers in Turenna. Gonilone insiste sulla differenza tra il pensiero e l'essere, e sul fatto che noi possiamo concepire e figurarci un essere senza che questo essere esista. Tanto varrebbe concludere dall'idea di un'isola incantata in pieno Oceano alla reale esistenza di quest'isola. Il critico ha ragione: difatti, l'argomento ontologico non sarebbe conclusivo se non nell'ipotesi dell'identità dell'idea di Dio e dell'esistenza di Dio nello spirito umano. Se la nostra idea di Dio è Dio stesso, è evidente che quest'idea è la prova immediata, diretta, irrefragibile dell'esistenza di Dio: ma quella che il teologo intende dimostrare non è l'esistenza del Dio-Idea di Platone e di Hegel, ma quella del Dio-persona. Checchè ne sia, non si sa se si debba ammirare di più la larga e profonda concezione di sant'Anselmo o la sagacia del suo contraddittore, preludente, dalla solitudine della sua cella, alla dialettica trascendentale di Kant.

Il razionalismo nascente che abbiamo constatato nel « Monologium » e nel « Proslogium » si ritrova nel « Cur Deus homo? ». Perchè Dio è diventato uomo? La prima parola del titolo indica a sufficienza, da sola, la tendenza filosofica di questi trattati. Si tratta di cercare *le cause* del fatto dell'incarnazione. La necessità dell'incarnazione risulta, secon-

do sant'Anselmo, dalla necessità della redenzione. Il peccato è un'ingiuria fatta alla maestà divina. Dio, nonostante la sua bontà, non la può perdonare senza transigere con l'onore e con la giustizia. D'altra parte, egli non può vendicare sugli uomini il suo onore offeso; perchè il peccato, essendo una offesa infinitamente grande, esige una soddisfazione infinitamente grande: ossia Dio dovrebbe o annientare l'umanità o infliggerle le pene eterne dell'inferno; ora, in entrambi i casi, lo scopo della creazione, la felicità delle creature, verrebbe meno e l'onore del creatore sarebbe compromsso. Per Dio c'è un modo solo di uscire da questa alternativa senza portar pregiudizio al proprio onore: quello di organizzare una *soddisfazione*. Dovrà essere una soddisfazione di valore infinito, poichè l'offesa • incommensurabile. Ora, poichè l'uomo, come essere finito, si trova incapace di soddisfare la giustizia divina in una misura infinita, bisogna che se ne incarichi lo stesso essere infinito: bisogna che egli ricorra ad una *sostituzione*. Di qui l'*incarnazione*. Dio diviene uomo in Cristo: Cristo soffre e muore in luogo nostro: con ciò acquista un merito infinito e il diritto ad una ricompensa proporzionata. Ma poichè egli è il creatore al quale appartiene l'universo e nulla può essere aggiunto ai suoi tesori, il salario che di diritto spetta a Cristo ri-

donda a beneficio del genere umano nel quale Cristo s'è incorporato: l'umanità è perdonata, graziata, salvata.

La critica teologica ha ripudiata questa teoria di Anselmo, che porta l'impronta dello spirito cavalleresco e dei costumi feudali. Ma ciò che ne resterà, a dispetto degli attacchi di un razionalismo superficiale, è questa verità che, al disopra di ogni volontà personale e variabile, c'è una volontà assoluta, immutabile, incorruttibile, che, secondo le epoche e i costumi, si chiama Destino, giustizia, onore, dovere.

Ci resta da parlare della parte presa dal grande scolastico alla discussione che, verso l'epoca della sua promozione al seggio di Cantorbery, sorse fra i *reali* e i *nominali*, ossia — perchè sotto questa « disputa di monaci » si trovava un'opposizione di principii metafisici — fra gli idealisti e i materialisti.

§. 33. - Realismo e nominalismo.

La Chiesa cattolica, cioè *universale*, intende essere non solo l'insieme delle comunità cristiane particolari e dei fedeli che le compongono, ma anche una potenza superiore, una realtà distinta e indipendente dagli individui che racchiude nel suo

seno. Se l'*Idea*, ossia il generale, l'universale, il *cattolico* non fosse una *realtà*, la Chiesa non sarebbe altro che una semplice *parola* collettiva, e le chiese particolari, o piuttosto gli individui di cui queste si compongono, sarebbero soli *reali*. La Chiesa doveva dunque essere realista (1), e dire con la Accademia: *Universalia sunt realia*. Cattolicismo era sinonimo di realismo. Il senso comune tende, al contrario, a vedere negli universali semplici nozioni dello spirito, segni designanti una collezione di individui, astrazioni senza realtà oggettiva. Per esso, gli individui soltanto sono reali; la sua divisa è: *Universalia sunt nomina;* esso è nominalista, individualista.

Questa seconda opinione fu enunciata e svolta verso il 1090 da Roscelin, canonico di Compiègne. Secondo lui, gli universali sono semplici nomi, *vocis flatus*, e l'esistenza reale appartiene unicamente alle cose individuali. Molto anodina in apparenza, questa tesi era gravida di eresie. Se l'individuale

(1) Ricordiamo che *realista*, nel Medio Evo, significa *idealista*, ossia l'opposto del suo senso moderno. Così, ciò che noi chiamiamo *oggettivo*, la filosofia scolastica lo chiama *soggettivo* (ossia esistente come soggetto, sostanza, realtà indipendente dal mio pensiero). Al contrario, ciò che noi chiamiamo *soggettivo*, essa lo chiama *oggettivo* (cioè esistente solo come oggetto del pensiero e non come soggetto reale). Questa terminologia, inversa della nostra, si trova ancora in Descartes e in Spinoza.

solo è reale, la Chiesa non è altro che un *flatus vocis* e soli gli individui che essa racchiude sono realtà. Se l'individuale solo è reale, il cattolicismo non è più altro che una cornice per le condizioni individuali, e di reale, di solido, di positivo non c'è altro che la fede personale del cristiano. Se l'individuale solo è reale, il peccato originale non è altro che una parola, e solo è reale il peccato individuale e personale. Se l'individuale solo è reale, di reale in Dio non c'è altro che le tre Persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e l'essenza comune che, secondo la Chiesa, le unisce in un solo Dio, non è altro che un *nomen*, un *flatus vocis*. Roscelin, che insiste sopratutto su quest'ultimo punto, non si contenta di difendere la sua eresia triteistica, ma, prendendo alla sua volta l'offensiva, accusa di eresia i suoi avversarii. Difatti, è un'eresia, condannata dalla Chiesa col nome di patripassianesimo, l'ammettere che in Cristo il Padre eterno stesso sia divenuto uomo per soffrire e morire sul Calvario. Ora, se il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno la medesima essenza, e quest'essenza è una realtà oggettiva, ne segue che l'essenza del Padre, ossia il Padre stesso, è divenuta uomo in Cristo: cosa formalmente contraddetta dalla Scrittura e dalla Chiesa stessa.

Roscelin aveva così svelata una difficoltà nel

dogma, e la Chiesa non glie lo perdonò. Il concilio di Soissons condannò la sua eresia e l'obbligò a ritrattarla (1092). Il nominalismo, colpito d'anatema, tacque per due secoli e non riapparve se non verso il 1320, nella dottrina di Occam.

Nella discussione sollevata dal canonico di Compiègne, i campioni più ardenti del realismo erano stati sant'Anselmo e Guglielmo di Champeaux, professore a Parigi e poi vescovo di Châlons. Sant'Anselmo combatteva non solo l'eresia filosofica, la negazione dell'idealismo platonico, l'antitesi della filosofia speculativa, ma diceva anche: nelle anime dei nominalisti la ragione è talmente mescolata di idee corporali, che non riescono a sbarazzarnela, e a distinguere da queste idee materiali ciò che deve essere considerato in sè e indipendentemente da ogni concezione corporea... Essi non possono capire *che l'uomo sia anche qualcos'altro che un individuo*.

Dal canto suo, Guglielmo di Champeaux spinge il realismo all'estremo. Di reale egli non ammette altro che l'universale, e per lui gli individui non sono altro che *flatus vocis*. Dal punto di vista antropologico, per esempio, non esiste realmente, per Guglielmo, se non *un* uomo, l'uomo universale, l'uomo tipo, l'uomo specie. Tutti gli individui sono identici in fondo e non differiscono tra loro se non

per modificazioni accidentali della loro comune essenza. Guglielmo ha da fare un solo passo per trovarsi in pieno panteismo, ed egli è il difensore dell'ortodossia, l'avversario appassionato dell'eresia di Roscelin! Strana confusione delle idee e degli interessi! Caos intellettuale, del quale appena comincia a liberarsi la teologia cattolica dei nostri giorni!

Fra il nominalismo estremo che dice: *Universale post rem*, e il realismo estremo che ha la divisa: *Universale ante rem*, c'era posto per una dottrina del giusto mezzo che si può riassumere così: « Universale neque ante rem nec post rem, sed *in re* ».

§. 34. - Abelardo.

Pietro Abelardo, nato nel 1079 a Palais presso Nantes, frequentò a Parigi le lezioni di Guglielmo di Champeaux, il più abile disputatore dell'epoca. Guastatosi col suo maestro, di cui il brillante ingegno dell'allievo eccitava la gelosia, Abelardo apre, a 22 anni, una scuola a Melun, poi a Corbeil. La sua riconciliazione con Guglielmo lo riconduce a Parigi, dove comincia ad insegnare con un successo inaudito. Vittima del rancore del canonico Fulberto, del quale ha sedotta la nipote, si ritira nell'abbazia di Saint-Denys, mentre Eloisa prende il velo ad Argenteuil. Profitta del suo ritiro per scrivere il suo « De unitate et trinitate divina », ma così at-

tira sul proprio capo i fulmini della Chiesa, che, a Soissons, lo condanna a gettare egli stesso il suo trattato alle fiamme (1122). Fonda a Nogent sulla Senna un oratorio che dedica alla Trinità, specialmente al Paracleto, e che più tardi cede ad Eloisa, per esercitare le funzioni di abate di San Gildas di Ruys. Denunziato come eretico da san Bernardo di Chiaravalle (1091-1198), è di nuovo condannato, questa volta ai ferri (1140); ma trova un rifugio insperato nell'abbazia di Cluny, e un nobile protettore in Pietro il venerabile, i cui sforzi riescono a piegare san Bernardo. Muore, spossato dalla lotta, nel 1142. Oltre al trattato condannato a Soissons si devono citare le sue *Lettere*, la sua *Introductio ad theologiam* e la sua *Theologia christiana*, la sua *Etica* (« Scito te ipsum »), il *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, pubblicato da Reimwald (Berlino, 1831), e il trattato intitolato *Sic et non*, pubblicato da Victor Cousin nelle *Opere inedite di Abelardo* (Parigi, 1835).

Abelardo è ad un tempo troppo speculativo per adottare le idee di Roscelin e troppo positivo per aderire alla teoria di Guglielmo di Champeaux. Secondo lui, l'universale esiste nell'individuale, ma non esiste fuori dell'individuale, se non come *concetto*. Di più, se esiste realmente nell'individuo, non vi esiste *essenzialmente*, ma *individualmente*. Se

vi esistesse essenzialmente, o, in altri termini, se esaurisse l'essenza dell'individuale, dove sarebbe la differenza tra Pietro e Paolo? La teoria di Abelardo, senza essere il nominalismo, si avvicina evidentemente a questo. Essa sta alla dottrina ultra-idealista di Guglielmo come l'idealismo concreto di Aristotile sta all'idealismo astratto di Platone. Abelardo, che non conosce la *Metafisica* di Aristotile, la indovina per i pochi tratti che l'*Organon* glie ne ha rivelati. Basterebbe questo solo ad assicurargli un posto eminente fra i dottori del Medio Evo.

D'altronde, Abelardo è il più indipendente, il più ardito, il più reciso degli scolastici. Rispettoso della Chiesa, non teme, occorrendo, di affrontarne il biasimo. E' d'accordo con l'autore del « Cur Deus homo? » sull'identità della verità rivelata e della verità razionale, ma non accetta con Anselmo il *credo ut intelligam* di sant'Agostino. Nella sua *Introduzione* condanna con sorprendente franchezza « quella presuntuosa credulità che accetta al più presto e senza discernimento la dottrina che le viene offerta, prima di aver esaminato il suo valore e se meriti credito ». Parla con entusiasmo della filosofia greca, che del resto, come egli stesso confessa, non conosce se non attraverso sant'Agostino. Ritrova nei grandi pensatori dell'antichità tutte le dottrine essenziali del cristianesimo: Dio, la Trini-

tà, l'Incarnazione, e dall'antichità pagana al Vangelo la distanza gli sembra minore che dall'Antico al Nuovo Testamento. Specialmente dal punto di vista etico la filosofia greca prevale ai suoi occhi sulla dottrina dei libri sacri d'Israele. E se è così, perchè rifiutare ai pensatori pagani la felicità eterna, per il fatto che non conobbero Cristo? Il Vangelo non è dunque unicamente una riforma della legge morale naturale? Popoleremmo noi l'inferno di uomini *la cui vita e la cui dottrina rivelano una perfezione tutta evangelica ed apostolica, e che non si allontanano in nulla, o quasi, dalla religione cristiana?*

Come giunge Abelardo a scoprire nei filosofi greci dottrine quale la Trinità? Per lui, le *tre persone* si riducono a tre attributi (« proprietates, non essentiae ») dell'Essere divino: la potenza, la sapienza e la bontà. Saparate, egli dice, queste tre proprietà: potere, volere e sapere, non sono nulla, ma unite costituiscono la suprema perfezione. La Trinità è l'essere che può ciò che vuole e vuole ciò che sa essere il meglio. Dal punto di vista teologico, questo è il monarchismo, eresia opposta al triteismo del Roscelin. Metafisicamente, è lo spiritualismo concreto, negante che la forza e il pensiero siano entità separate, e affermante la loro unità nel *volere*.

Se le epoche di fervore religioso confondono la moralità con la pietà, la morale con la teologia, le epoche illuminate e scettiche tendono a separarle. E' dunque un sintomo importante la prima comparsa di una morale distinta dalla dogmatica. Tale è il trattato di morale popolare di Ildeberto di Lavardin: *Moralis philosophia*, imitato da Cicerone e da Seneca; tale è sopratutto il trattato assai più profondo e scientifico di Abelardo: *Scito te ipsum*.

Abelardo non pensa già a separare la morale dalla ontologia, a modo dei nostri moralisti indipendenti. Ma l'ὄν da cui egli fa dipendere la legge morale non è più il beneplacito deificato dei Padri latini. Dio, essendo l'essere supremamente buono e perfetto, tutti i suoi atti sono necessarii: perchè là dove è bene che una cosa si faccia, è male che non si faccia, e colui che non fa ciò che la ragione esige non è meno in colpa di colui che fa ciò che essa vieta. E come Dio è determinato nei suoi atti dalla ragione, noi creature siamo determinate dalla volontà divina. Poichè Dio è la causa assoluta, l'Essere nel quale abbiamo la vita, il movimento, l'esistenza, e per conseguenza anche il potere e il volere, ne segue che in certo senso Dio è pure l'autore dei nostri atti, qualunque siano, e che egli fa ciò che fa fare da noi (*quod facere facit*).

La tendenza al male non è il peccato, ma la con-

dizione della virtù, in quanto la virtù è una lotta, ed ogni lotta suppone un avversario. Nè l'atto in sè stesso, la *materia* del peccato, è peccato: l'atto in sè è indifferente. Il peccato risiede nella *forma* dell'atto, ossia nella volontà che lo detta. Nè la tendenza al male nè l'atto in sè stesso è il peccato, ma l'*intenzione* ben decisa di soddisfare un cattivo desiderio, di contentare una passione. Ne segue che l'uomo il quale, avendo consentito ad una cattiva azione, fu impedito da una circostanza qualsiasi di compierla, è tanto colpevole quanto se l'avesse compiuta. L'intenzione è così meritevole di castigo come l'atto, e chi consente a fare il male ha già fatto male. Non alle apparenze e all'esterno, ma allo spirito guarda il Giudice supremo. Distinguendo fra il desiderio e l'intenzione di darsi al male, fra l'inclinazione naturale e la volontà di seguirla, Abelardo condanna le esagerazioni di un pessimismo che vede nella vita dell'uomo un peccato perpetuo; dichiarando indifferente l'atto esterno, egli colpisce il crescente formalismo della morale cattolica. Abbiamo trovate nella teoria concettuale le prime tracce dell'influenza di Aristotile nel Medio Evo; è ancora Aristotile e la sua morale del giusto mezzo quella che la etica di Abelardo ricorda.

L'influenza di questo possente spirito si ritrova in Bernardo e Thierry di Chartres, in Bernardo Sil-

vestris, in Guglielmo di Conches, dotto professore di Parigi che, nella sua *Philosophia minor*, protesta contro l'intelligenza religiosa, in Gilberto de la Porrèe, vescovo di Poitiers, in Giovanni di Salisbury vescovo di Chartres (morto nel 1180), e perfino nel suo avversario, Ugo di Saint-Victor. Gilberto è chiamato ateo da san Bernardo, perchè distingue fra Dio e la deità, fra la persona e l'essenza dell'Essere supremo; lo Spirito divino, dice Giovanni di Salisbury nel suo *Polycraticus*, creatore e dispensatore della vita, non riempie solamente l'anima umana, ma ogni creatura nell'universo... Perchè *fuori di Dio non c'è sostanza della creatura*, e le cose non esistono se non in quanto partecipano all'essenza divina. Con la sua onnipresenza, Dio avvolge la sua creatura, la penetra e la riempie di sè... Tutte le cose, anche le minime, rivelano Dio, ma ciascuna lo rivela a modo suo. Come la luce del sole è diversa nello zaffiro che nel giacinto o nel topazio, così Dio si rivela in aspetti infinitamente varii nei differenti ordini della creazione.

Il medesimo liberalismo per la forma, e per il fondo la medesima tendenza monistica, ma ancora incosciente e congiunta al più puro sentimento religioso, si ritrovano in Ugo di Saint Victor, il primo dei grandi mistici del Medio Evo.

§. 35. - Ugo di Saint Victor.

Ugo di Blankenburg, nobile sassone, religioso di Saint-Victor in Parigi, contrasta nel modo più reciso col suo illustre contemporaneo. Abelardo è francese: ha la passione della chiarezza, della precisione, della perfezione formale: la sua fede è affare dell'intelligenza: la sua « Dea » è la logica. Ugo è d'origine germanica. Allontanatosi, tanto per gusto quanto per dovere, dalla scena brillante dove fiorisce il genio di Abelardo, egli si consacra, in fondo al suo ritiro, allo studio, alla meditazione, alla contemplazione. Non meno indipendente che Abelardo, egli è tale per sentimento piuttosto che per riflessione, e sebbene abile dialettico ripugna al razionalismo formalistico della scuola. Ma se il suo liberalismo differisce profondamente da quello di Abelardo, mette però capo a risultati analoghi. Il razionalismo e il misticismo tendono entrambi all'unità monistica. Di qui deriva il fatto che nel Medio Evo il misticismo esercita sul dogma un'influenza non meno deleteria che la critica razionale; e l'altro fatto che in Francia misticismo e panteismo sono considerati sinonimi.

Il punto di vista di Ugo, quale si disegna sopratutto nella sua opera capitale: *De sacramentis chri-*

stianae fidei, sorprende per la sua audacia. Un'ortodossia assoluta non gli sembra necessaria per la salvezza, e nemmeno possibile. Si può essere, secondo lui, perfettamente d'accordo sulla verità dei dogmi, senza essere d'accordo sulla loro interpretazione, e l'unità della fede non implica affatto l'identità delle vedute sulla fede. L'uniformità delle idee su Dio è tanto meno possibile in quanto che Dio sfugge ad ogni concezione umana. Questo è un tratto caratteristico del misticismo, che lo distingue essenzialmente dal razionalismo di Abelardo, se non da quello di Anselmo. Pur ammettendo con quest'ultimo che la Trinità non è altro che la sovrana potenza (il Padre), la sovrana intelligenza (il Figlio o Rivelatore), e la sovrana bontà (lo Spirito Santo), Ugo professa l'incomprensibile ed assoluta trascendenza di Dio.

Dio non è solamente superintelligibile, ma è tale che noi non lo possiamo nemmeno concepire per analogia. Che vi ha, difatti, di analogo a Dio? La terra? il cielo? lo spirito? l'anima? Nulla di tutto ciò è Dio. Voi dite: io so che queste cose non sono Dio, ma hanno qualche somiglianza con lui, e quindi possono servire a designarlo. Ma ciò è come se, per darmi un'idea di uno spirito, voi mi faceste veder un corpo. L'immagine sarebbe certamente male scelta, e tuttavia la distanza fra uno spirito e

un corpo è meno grande che fra Dio e uno spirito. Le cose create, le più opposte fra loro, differiscono meno che il creatore e la creatura. E' dunque impossibile comprendere Dio, che non esiste se non per la fede. Per Abelardo, puro dialettico, un Dio incomprensibile è un Dio impossibile; per Ugo, spirito intuitivo e metafisico mistico, esso è egualmente la suprema realtà

Primo dopo sant'Agostino, Ugo dedica una seria attenzione alla psicologia. In questo terreno, egli è convinto campione dell'animismo. Il corpo e l'anima sono, secondo lui, entità distinte, senza essere assolutamente opposte d'una all'altra: perchè c'è fra loro un duplice legame: da un lato l'immaginazione, che è per così dire l'elemento corporeo dell'anima, e dall'altro la sensibilità, che è come l'elemento spirituale del corpo. L'anima possiede tre forze fondamentali: la forza naturale, la forza vitale e la forza animale. La forza naturale ha la sua sede nel fegato, dove prepara il sangue e gli umori che distribuisce per mezzo delle vene attraverso tutto il corpo. A volta a volta appetitiva, ritentiva, espulsiva e distributiva, essa è comune a tutti gli animali. La forza vitale, che risiede nel cuore, si manifesta nell'atto della respirazione. Essa purifica il sangue mediante l'aria aspirata, e lo fa circolare attraverso le arterie: essa, finalmente, genera il ca-

lore vitale. La forza animale o psichica, che ha sede nel cervello, genera la sensazione, il movimento, il pensiero. Ciascuna di queste manifestazioni dell'anima ha per organo una regione diversa del cervello. La sensazione è assegnata alla parte anteriore, il movimento alla posteriore, il pensiero alla parte media di quest'organo. Non vi sono due anime differenti: un'anima sensitiva, principio della vita corporea, e un'anima intelligente, principio del pensiero. L'anima (*anima*) e lo spirito (*animus sive spiritus*) sono un solo e medesimo principio. Lo spirito è questo principio considerato in sè stesso e indipendentemente dal corpo; l'anima è questo stesso principio in quanto vivifica il corpo.

Per quanto dualistico sia il punto di vista dell'autore, c'è in queste linee del *De anima* un sentimento della realtà che contrasta con le sterili distinzioni dello spiritualismo bisostanzialista; e quando, nelle sue *Didascaliche*, Ugo traccia a modo suo i successivi progressi della vita psichica della pianta fino all'uomo, egli sembra preludere all'evoluzionismo e alla psicologia comparata.

§. 36. - Progressi del libero pensiero.

Discepolo di Ugo, lo scozzese Riccardo (morto nel 1174), priore di Saint Victor, abbozzò nel suo *De Trinitate* un sistema di filosofia religiosa non meno improntato dello spirito di libero esame. Si giudichi di ciò da queste linee significative: Ho letto spesso, egli scrive, che c'è un solo Dio, che questo Essere degli esseri è *uno* quanto alla sostanza, triplice quanto alla persona; che le persone divine si distinguono fra loro per una proprietà caratteristica; che queste tre persone non sono tre Dei, ma un solo Dio. Tutto ciò si dice e si legge di frequente; ma non ricordo di aver letto in nessun luogo come questo si provi. In questa materia le autorità abbondano, ma non abbondano affatto le dimostrazioni, le prove, le ragioni. Occorre dunque trovare una base solida, incrollabile, inaccessibile al dubbio, sulla quale si possa edificare il sistema.

Per il dogma della Trinità, Riccardo trova questa base nell'idea dell'amor divino, il quale necessariamente si dà un oggetto. Ma sembra che questa dimostrazione non gli basti, e se il suo *De Trinitate* è concepito nello spirito di Abelardo, il suo *De contemplatione* entra francamente nelle idee di Ugo. Rinunziando a raggiungere Dio col ragionamento, egli sostituisce alla riflessione il sentimento, e di-

stingue sei gradi nell'ascensione mistica dell'anima verso Dio. Nei gradi superiori, l'anima è dilatata, elevata sopra sè stessa, tolta a sè stessa, liberata da sè stessa (*dilatatio*, *sublevatio*, *alienatio*, *excessus*). Tuttavia, mistico o razionalista, egli professa una specie di emanatismo neoplatonico e l'identità della natura e della grazia.

Alan de l'Isle, morto nel 1203, benchè ortodosso, tenta di costruire il sistema dogmatico con un metodo strettamente matematico, e riesce alla conclusione che tutto è in Dio e Dio è in tutto.

Roberto di Melun (morto nel 1173) distingue — sintomo grande! — fra « eventus qui secundum rerum naturam contingunt et evenctus qui contingunt secundum Dei potentiam quae supra rerum naturam est ». Del resto sinceramente devoto alla Chiesa e ai suoi dogmi, se ne fa l'apologista di fronte all'eresia che da quel tempo già la minaccia. Ci sono, dice, persone che negano la concezione miracolosa di Cristo, perchè questo fatto sarebbe contrario al corso naturale delle cose. Ma Dio, che è l'autore della natura, non è forse superiore a questa, e non ha forse il potere di modificarne il corso ordinario? Ci spieghino dunque, questi dottori, la nascita di Adamo ed Eva! Come i protoplasti poterono nascere senza madre terrestre, così Gesù potè venire al mondo senza padre umano.

A questi saggi di filosofia cristiana vengono ad aggiungersi gli *Otto libri di sentenze* dell'inglese Roberto Polleyr (morto nel 1154), e i *Quattro libri di sentenze* di Pietro di Novara, o Pietro il Lombardo (*Magister sententiarum*, morto nel 1164 vescovo di Parigi). L'opera di Pietro Lombardo, il cui successo eclissò ben presto quello di Polleyr, forma una dogmatica completa. Vi si trova trattata una quantità di questioni che attesta la fatuità delle discussioni della scuola, ma che in queste rivela anche i progressi del pensiero, impaziente della tutela ecclesiastica. Come conciliare la prescienza divina con la creazione libera (Se Dio ha preveduto che creerebbe, fu necessario che creasse, e allora la creazione non fu un atto libero. Se Dio non lo ha preveduto che diventa la sua onniscienza?). Dov'era Dio prima della creazione? Egli non poteva essere in cielo, poichè anche il cielo fu creato! Avrebbe Dio potuto far le cose meglio di come le ha fatte? Dov'erano gli angeli prima della creazione del cielo? Possono gli angeli peccare? Hanno essi un corpo? In qual forma Dio e gli angeli appaiono agli uomini? Come i démoni penetrano negli uomini? Qual era la statura di Adamo quando apparve sulla terra? Perchè Eva fu tratta da una costa, e non da un'altra parte del corpo di Adamo? Perchè fu creata mentre Adamo dormiva? L'uomo sarebbe stato immortale

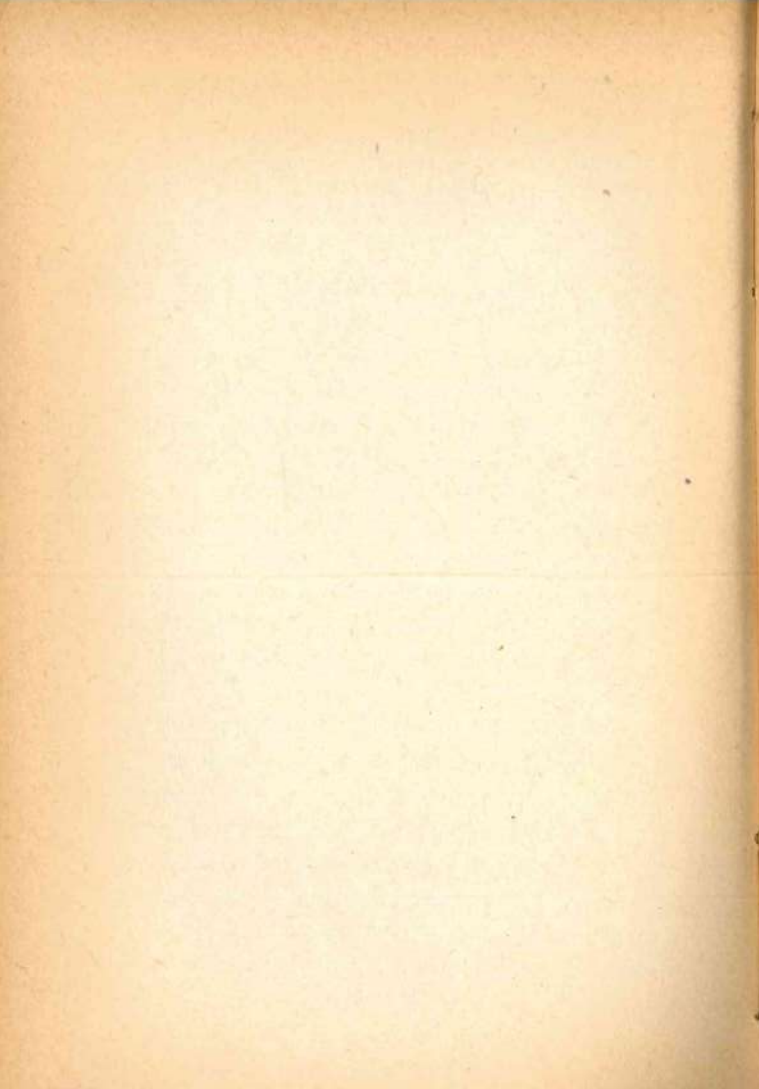
se non avesse peccato? E in questo caso, come si sarebbero moltiplicati gli uomini? I bambini sarebbero venuti al mondo allo stato di uomini fatti? Perchè è il Figlio che è diventato uomo? Non avrebbero potuto diventar uomo il Padre o lo Spirito Santo? Avrebbe Dio potuto diventare una donna, così come potè incarnarsi in un uomo? — In questi *come* e *perchè* moltiplicati all'infinito c'è quella curiosità ingenua, quell'incantevole indiscrezione che è propria del bambino, ma ci sono anche i sintomi non equivoci di un pensiero già maturo e quasi emancipato.

La pietà mistica attinse nelle *sentenze* una nuova antipatia contro le sottigliezze della dialettica. Abbandonando sempre più la teologia sistematica, essa si dà al cristianesimo pratico, alla predicazione, alla composizione di trattati d'edificazione; e mentre il *maestro delle sentenze* pretende di servire la Chiesa con non minor fedeltà che Roberto di Melun, Gualtiero di Saint Victor, morto verso il 1180, denuncia il Lombardo, il costui discepolo Pietro di Poitiers, Gilberto de la Porrèe e Abelardo, come i *quattro labirinti di Francia*, dove si deve evitare di smarrirsi. Ma queste resistenze contribuiscono a sviluppare l'eresia. Non si distingue più solo fra gli effetti della volontà divina e gli effetti della natura, ma fra la verità filosofica e la verità religiosa. Si

comincia ad ammettere che una cosa può essere vera in filosofia senza essere vera dal punto di vista religioso, e viceversa. Si dubita vagamente della fallibilità della Chiesa e della possibilità di una rottura tra la fede e la scienza, tra la teologia e la filosofia.

Già sotto l'influenza del panteismo arabo, alcuni spiriti ribelli osano prender partito per la filosofia dell'immanenza. Per costoro, le tre persone della Trinità si riducono sia a tre manifestazioni successive dell'Essere infinito, sia a tre gradi differenti nello sviluppo della nozione umana di Dio. Il Padre è il Dio dell'Antico Testamento, Dio localizzato nel cielo; il Figlio è il Dio del Nuovo Testamento, Dio varcante l'abisso che lo separa dall'umanità; lo Spirito Santo è il Dio dell'avvenire, il vero Dio, concepito come Essere universale e dappertutto presente. Dio è tutto e produce tutto in tutte le cose. Egli è dunque presente tanto nel pane quotidiano quanto nell'ostia sacra. Il suo spirito parlò per bocca dei grandi uomini della Grecia come per quella dei profeti, degli apostoli e dei Padri. Non v'è altro cielo che la buona coscienza, altro inferno che il rimorso, e l'adorazione dei santi è idolatria.

Insegnate con talento da Simone di Tournay, Amaury di Bène, Davide di Dinant, queste dottrine si diffondono rapidamente nel clero e nella società

laica, e costituiscono, verso il 1200, un'opposizione molto formidabile, sebbene clandestina, alla sovrana autorità della tradizione. La Chiesa, seriamente minacciata nella sua unità, scongiurò il pericolo abbandonando al rogo un gran numero di eretici, e colpendo di anatema la *Fisica* di Aristotile, dove Dinant era accusato di avere attinte le sue negazioni (1209).

PERIODO SECONDO

REGNO DELLA SCOLASTICA PERIPATETICA

A. *Peripatetismo semirealistico.*

§. 37. - Influenza crescente della filosofia di Aristotile.

Abbiamo insistito sull'affinità che esiste fra il *realismo* platonico e il sistema cattolico. Nel platonismo come nel cattolicismo, nello stato di Platone come nella Chiesa, l'universale prevale sull'individuale, il tutto precede, domina, assorbe le parti, l'Idea è la realtà per eccellenza. Ora, la filosofia di una data epoca è il riflesso dello spirito che la caratterizza: nei tempi eroici del cattolicismo, nei secoli della fede che ha prodotte le crociate e costrutte le cattedrali gotiche, doveva dunque corrispondere ad essa una filosofia essenzialmente idealistica, platonica, agostiniana. Scoto Erigena e sant'Anselmo ne sono i grandi rappresentanti. Ma già nei loro scritti e ancor più nei dottori del XII secolo si scoprono, sotto l'accordo apparente della loro filosofia e della loro teologia, contrasti, diversità, incompatibilità. Scoto mette capo al monismo; Gugliel-

mo di Champeaux, alla filosofia dell'identità; Abelardo, al determinismo; Alano, Gilberto, Amaury di Bène, al panteismo. Gli scolastici dell'epoca, se dobbiamo creder loro, sono perfettamente convinti dell'accordo fra la ragione e il dogma, e la loro filosofia non vuol essere altro che una dimostrazione di questo accordo e una giustificazione della fede. Ma è certo che fin dall'anno 1200 questa condizione è scossa in molti. E dal momento in cui la scolastica distingue tra la verità filosofica e la verità religiosa, essa si suicida per decomporsi negli elementi disparati che ha preteso di identificare. La scolastica non ha ancora raggiunto il vertice del suo sviluppo, quando già mostra sintomi di decadenza. Per continuar a vivere, aveva bisogno di un impulso potente; era necessario che una nuova linfa le fosse in qualchė modo iniettata dall'esterno: essa la ricevette da Aristotile.

All'inizio del secolo XIII, l'Europa cristiana non conosceva ancora di Aristotile guari altro che una parte dell'*Organon*, nella traduzione latina attribuita a Boezio. A partire da quell'epoca, le cose mutarono rapidamente. Verso il 1250, Roberto, vescovo di Lincoln, tradusse in latino l'*Etica a Nicomaco*. I domenicani Alberto il Grande e san Tommaso di Aquino scrivono preziosi commenti sullo Stagirita, e incoraggiano in ogni modo la traduzione delle

sue opere. Come dicemmo, anzitutto agli Arabi e ai loro interpreti ebrei il Medio Evo cristiano deve la conoscenza degli scritti d'Aristotile su la fisica e l'ontologia. Dal nono al dodicesimo secolo i loro dottori li commentano, e propagano lontano, sia con l'insegnamento orale, sia coi loro scritti, il gusto della filosofia peripatetica. Prìncipi amici delle lettere, Ruggero II di Sicilia e l'imperatore Federico II, si circondano di dotti ebrei e musulmani, e fanno fare, sotto i loro auspicî, traduzioni latine di Aristotile e degli esegeti di costui: di tali traduzioni fanno dono alle Università di Bologna, di Parigi e di Oxford. Così, migliaia di studenti si famigliarizzarono con le sue dottrine. Si era soltanto conosciuto il logico, e molto incompletamente: si fece allora la conoscenza del fisico, del metafisico, del moralista.

Aristotile era una novità, e la Chiesa, in virtù del suo sistema conservatore, lo doveva combattere. Non era egli, e come pagano e come protetto dai discepoli di Maometto, l'incarnazione di tutte le tendenze anticristiane? Non era egli in parte la fonte delle eresie di Davide di Dinant e consorti? Quindi condannò gli scritti di Aristotile sulla fisica nel 1209 e la *Metafisica* nel 1215. Ma a poco a poco si ravvide. Già nella metà di quel secolo permise che si facessero a Parigi corsi pubblici su Aristotile,

e cinquant'anni più tardi lo Stagirita era diventato il suo filosofo ufficiale, che non era lecito contraddire senza incorrere nel sospetto di eresia, « praecursor Christi in rebus naturalibus, sicut Joannes Baptista in rebus gratuitis ». Questa reazione è perfettamente naturale. Certamente, Aristotile era pagano, e con ciò stesso avversario della fede; ma se, nonostante ciò, la sua dottrina si trovava d'accordo con quella del Vangelo, tanto meglio serviva a glorificare Cristo. D'altronde, egli insegnava un Dio distinto dall'universo, e ciò solo gli doveva conciliare le simpatie della Chiesa nel momento in cui si vedeva invasa dall'eresia panteista, la quale si richiamava al nome di Platone.

C'è di più. Aristotile offriva alla Chiesa un sistema che essa aveva grandissimo interesse ad appropriarsi con certe riserve. Già era diventata famigliare la nozione di *natura*. Si parlava della natura, del suo corso rispetto a Dio e agli effetti della sua volontà. Il pensiero cristiano, sviluppandosi, non poteva non ritornare a questa pietra angolare della scienza, e la Chiesa, da parte sua, non si poteva opporre a questo ritorno più di quanto avesse potuto impedire la formazione degli Stati europei. Non potendo distruggere questi Stati, essa se li era assoggettati; non potendo estirpare la nozione di natura, doveva farne la sua vassalla. Ora, a questo fine, la

metafisica di Aristotile la serviva a meraviglia. Non è forse la natura, in Aristotile, un sistema gerarchico di cui Dio — e per conseguenza la Chiesa — è ad un tempo la base e il vertice? Con quel tatto ammirabile che si è raramente smentito, essa riconobbe Aristotile per sfruttarlo a proprio profitto.

Ma il vantaggio capitale che le offriva un'alleanza con la filosofia peripatetica è il seguente. Dal momento in cui il sistema di Aristotile era riconosciuto come la sola espressione autentica della ragione umana, la sua autorità si sostituiva naturalmente a quella del pensiero libero. Dunque l'adozione del peripatetismo dava alla Chiesa il mezzo di regolamentare, ancor meglio che per il passato, la filosofia scolastica. Durante il periodo platonico, il pensiero godette di una relativa indipendenza, il suo scopo fu quello di provare l'accordo fra il dogma e la ragion naturale, e lo trovammo largamente razionalistico nell'adempimento di questo compito. D'ora in poi, non si tratterà più di provare l'accordo del dogma con la ragione, ma l'accordo del dogma con la lettera degli scritti di Aristotile, e, provato quest'accordo, Aristotile sarà l'arbitro supremo; il suo sistema sarà il criterio ufficiale dell'ortodossia dei filosofi. Aristotile è ancora la ragione, ma la ragione disciplinata e ridotta ad un codice invariabile. Abbandonata a sè stessa, la ragione

è un'autorità cambiante, il cui accordo con la fede non è necessariamente definitivo. Ciò che era accordo in sant'Anselmo era disaccordo in Abelardo, Gilberto, Amaury, David. Lo spirito è mobile, rivoluzionario; la lettera è eminentemente conservatrice. Adottando come propria la filosofia di Aristotile, la Chiesa si serviva del più illustre fra i pensatori per incatenare il pensiero.

Ai vantaggi dell'alleanza peripatetica si mescolavano, è vero, inconvenienti che più tardi diventeranno pericoli serii. Da un lato, dimostrando la verità del dogma mediante il suo accordo con Aristotile, si collocava involontariamente l'autorità di Aristotile e della filosofia più in alto di quella della Chiesa, e dall'altra parte l'influenza dello Stagirita doveva introdurre nella Scolastica un elemento nuovo e poco favorevole all'onnipotenza ecclesiastica: il gusto delle scienze e lo spirito di analisi.

§. 38. - I Peripatetici del secolo decimoterzo.

La conversione della Chiesa al peripatetismo è opera di una serie di pensatori eminenti, meno originali che Anselmo e Abelardo, ma più dotti, in grazia delle fonti più copiose a cui possono attingere. Alla loro testa si trova l'inglese Alessandro di Hales, professore di teologia a Parigi (morto nel

1245), al quale i suoi Commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo e al *De anima* di Aristotile valsero il titolo di « dottore irrefragabile ».

Non meno erudito di Alessandro, Guglielmo d'Alvernia, vescovo di Parigi (morto nel 1249), scrisse una serie di trattati ispirati da Aristotile, e un'opera di più lunga lena, *De universo,* specie di metafisica il cui erudito apparato prova che egli conosceva a fondo i commentarii arabi sullo Stagirita. Del resto, le sue simpatie peripatetiche non gli impediscono di negare l'eternità del mondo e di credere alla creazione, alla Provvidenza e all'immortalità dell'anima.

Il domenicano Vincenzo di Beauvais (morto nel 1264), precettore dei figli di San Luigi, nel suo *Speculum quadruplex naturale, doctrinale, morale et historiale,* accumula tesori d'erudizione e di speculazione peripatetica. Vi cita tutti gli scritti di Aristotile, e già parla trionfalmente della *nova logica,* in opposizione alla *logica vetus.* Nella questione degli universali, che continua ad essere la grande preoccupazione degli scolastici, egli è francamente partigiano del Liceo, e con Abelardo dice: *Universale in re.* L'universale è reale, ancor più reale che l'individuale, senza tuttavia esistere indipendentemente dall'individuale. Come in Abelardo, l'universale e l'individuale non sono più sovrapposti, nella metafisica di Vincenzo, in maniera astratta e mec-

canica, ma vi si trovano collegati dall'idea di individuazione (*incorporatio*). Le idee dovute all'influenza di Aristotile dànno luogo, in questo scolastico, ad una terminologia nuova. Il linguaggio filosofico si sviluppa e si arricchisce a detrimento della latinità ciceroniana, che il Rinascimento s'incaricherà di vendicare dal disprezzo della scuola.

Realista, poichè l'universale è per lui una realtà, Vincenzo fa un passo importante verso il nominalismo distinguendo fra *universale metaphysicum* e *universale logicum*, ossia fra il tipo specifico esistente realmente negli individui che compongono la specie, e la nozione generale corrispondente a questo tipo e che non è altro che un'astrazione del pensiero. Questa distinzione è una deviazione dal realismo nel senso nominalistico, perchè il puro realismo di Champeaux e di Anselmo identifica assolutamente il tipo specifico e l'idea generale; questo non è ancora, di gran lunga, nominalismo puro, poichè il nominalismo è la negazione assoluta dell'*universale metaphysicum* come realtà oggettiva.

Un altro domenicano già menzionato, Alberto il Grande, (nato in Svezia verso il 1200, morto a Colonia nel 1280), commenta la maggior parte delle opere di Aristotile, lavora con instancabile ardore a propagarne la filosofia, e si fa notare per il suo gusto per le scienze naturali. Per questo rispetto

è il precursore di Ruggero Bacone, di Raimondo Lullo e del Rinascimento scientifico. Tanto è vero che l'alleanza peripatetica non era scevra di pericoli per la Chiesa.

Meno erudito che Alberto e meno innamorato della natura, ma più speculativo, il francescano Giovanni de Fidanza, noto col nome di san Bonaventura (morto nel 1274), confonde in un medesimo affetto Aristotile e Platone, la filosofia razionale e il misticismo contemplativo, la pietà e la scienza, riconciliando così nella propria persona due elementi che tendono sempre più a separarsi e a vivere di vita distinta. La Chiesa riconobbe i suoi servizi ammettendolo nel novero dei santi, e la Scuola gli decretò il titolo di *dottore serafico.*

Infine, due rivali illustri vengono a completare la pleiade peripatetica del secolo XIII, e a compiere l'opera di conciliazione fra la Chiesa e il Liceo: il domenicano san Tommaso d'Aquino e il francescano Duns Scoto.

§. 39. - San Tommaso d'Aquino.

Figlio d'una nobile famiglia del regno di Napoli, Tommaso d'Aquino (1) preferisce alla vita avventurosa del signore feudale i pacifici piaceri dello studio, e, nonostante la formale opposizione di suo padre, entra nell'ordine di san Domenico. Rapito dai suoi fratelli nel momento in cui abbandona l'Italia per recarsi a Parigi, è tenuto prigioniero nel castello paterno. In capo a due anni giunge a fuggire e ad assidersi, a Colonia, ai piedi di Alberto il Grande, del quale diventa discepolo entusiasta, e nel medesimo tempo si appassiona per lo studio di Aristotile. Da allora, tutti i suoi sforzi tendono a far conoscere all'occidente cristiano la filosofia dello Stagirita secondo il testo greco, particolarmente la *Fisica* e la *Metafisica* delle quali si avevano solo traduzioni latine, fatte su traduzioni arabe. Tornato più tardi nella penisola, vi morì nel 1274, in età di appena 50 anni.

La filosofia gli deve una serie di trattati relativi

---

(1) Jourdain, « La filos. di San Tommaso d'Aquino » - Cacheux, « Della filos. di San Tommaso » - Werner, « San Tommaso d'Aquino » - Sertillanges, « San Tommaso d'Aquino ».
Il suo titolo è: *Doctor angelicus*, l'Angelo della Scuola.

alla metafisica di Aristotile (« Opuscula de materiae natura, de ente et essentia, de principiis naturae, de principio individuationis, de universalibus, ecc.), e la sua *Summa theologica*, eclissando a poco a poco la sentenza di Pietro Lombardo, è divenuta la base dell'insegnamento dogmatico della Chiesa.

La filosofia di san Tommaso non ha altra ambizione che quella di riprodurre fedelmente le dottrine del Liceo, e interessa meno per il fondo che per la forma neolatina di cui le riveste: perchè da essa in parte deriva il nostro linguaggio filosofico.

La filosofia propriamente detta, o prima, ha per oggetto l'essere in quanto è l'essere (*ens in quantum ens*). Vi sono due specie di esseri (*entia*): gli esseri esistenti realmente, essenzialmente (*esse in re*), e quelli che non sono altro che astrazioni del pensiero o negazioni, come la povertà, la cecità, la mancanza in generale. La povertà, la cecità, la privazione esistono; sono *entia*, ma non *essentiae*. Le essenze, sostanze o esseri propriamente detti, si dividono alla loro volta in essenze semplici o pure e in essenze composte di forma e di materia. C'è *una sola* essenza o forma pura: Dio. Tutto il resto si compone di materia e di forma.

La materia e la forma sono, l'una e l'altra, esseri (*entia*); si distinguono fra loro in questo, che la forma è *in actu*, mentre la materia è ancora sol-

tanto *in potentia*. In senso generale, è materia tutto ciò che può essere, tutto ciò che esiste in possibilità. Secondo che la cosa possibile è una sostanza o un accidente, la metafisica distingue fra la *materia ex qua aliquid fit* (essere sostanziale in possibilità; esempio: lo sperma umano è materia *ex qua homo fit*, un uomo in possibilità), e *materia in qua aliquid fit*, (accidente in possibilità, esempio: l'uomo è *materia in qua gignitur intellectus*). La *materia ex qua* non esiste in sè, la *materia in qua* esiste come soggetto relativamente indipendente (*subiectum*). La forma è ciò che dà l'essere ad una cosa. Secondo che questa cosa è una sostanza o un accidente, abbiamo a che fare con una forma sostanziale o con una forma accidentale. L'unione della materia e della forma è la *generatio*, la quale è alla sua volta generazione sostanziale o generazione accidentale. Tutte le forme, eccettuato Dio, si uniscono alla materia, vi si individualizzano e costituiscono i generi, le specie, gli individui.

Sola la Forma delle forme rimane immateriale e non conosce nè generazione nè corruzione. Più una forma è imperfetta, più tende ad aumentare il numero degli individui che la realizzano; più è perfetta, meno moltiplica le sue individuazioni; la Forma delle forme non è più una specie composta di individui separati, ma un Essere unico in seno al quale

le differenze delle persone si fondono costantemente nell'unità dell'essenza. Poichè Dio solo è forma pura (*actus purus*), senza materia e quindi senza imperfezione (la materia essendo ciò che non è ancora, ossia la mancanza di essere), Dio solo è la intelligenza perfetta e completa delle cose. Egli possiede la verità assoluta, perchè egli *la è*. Difatti, la verità è l'accordo del pensiero col suo oggetto. Nell'uomo, questo accordo esiste più o meno, senza essere mai identità: in Dio, le idee non solo riproducono esattamente le cose, ma *sono* le cose stesse. Dal punto di vista dell'uomo, le cose *sono* dapprima, e poi l'uomo le pensa: dal punto di vista di Dio, il pensiero precede le cose, le quali esistono unicamente *perchè* Dio le pensa e *come* egli le pensa. In lui non c'è dunque differenza tra il pensiero e l'essere: e, poichè questa identità della conoscenza e del suo oggetto costituisce la verità, Dio *è* la verità. Dal fatto ch'egli è la verità, segue ch'egli esiste: perchè non è possibile negare l'esistenza della verità: coloro stessi che la negano pretendono di aver ragione, e così affermano che essa esiste.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio è il primo e principale còmpito della filosofia: ma questa non lo potrebbe adempiere, e non potrebbe nemmeno innalzarsi all'idea di Dio, senza la rivelazione primitivamente fatta agli uomini dal creatore, e sen-

za la rivelazione in Gesù Cristo. Perchè lo spirito umano fosse in grado di dirigere i suoi sforzi verso la vera mèta, è stato necessario che Dio glie la indicasse, ossia rivelasse sè stesso all'umanità, fin dal principio. La filosofia non è legittima se non a patto di essere *ancilla ecclesiae* e in quanto Aristotile è il precursore di Cristo nel campo scientifico, la filosofia è *ancilla Aristotelis*. La Chiesa di Dio è la mèta a cui tendono tutte le cose di quaggiù.

La natura è una gerarchia in cui ciascun ordine è la *forma* dell'ordine inferiore e la *materia* dell'ordine superiore.

La gerarchia dei corpi termina nella vita naturale dell'uomo, e questa vita diventa alla sua volta la base e in certo modo la stoffa di una vita superiore, della vita spirituale che si svolge all'ombra della Chiesa, e si nutre della sua Parola e dei suoi sacramenti, come la vita naturale si nutre del pane della terra. Il regno della natura sta dunque al regno della grazia, l'uomo naturale al cristiano, la filosofia alla teologia, la materia al sacramento, lo stato alla Chiesa e l'imperatore al papa, come il mezzo sta al fine, l'abbozzo al compimento, la *potentia* all'*actus*.

L'universo costituito dai due regni della natura e della grazia è il migliore dei mondi possibili; perchè Dio, concependo nella sua infinita sapienza il

migliore dei mondi, non avrebbe potuto creare un mondo meno perfetto senza derogare a questa sapienza. Concepire la perfezione e realizzare un mondo imperfetto supporrebbe in Dio una sconvenienza fra sapere e volere, fra il principio ideale e il principio reale delle cose, sconvenienza che ripugna tanto al pensiero quanto alla fede. Dunque la volontà divina non è una volontà d'indifferenza, e la libertà di Dio, lungi dall'essere sinonimo di beneplacito e di arbitrio, s'identifica con la necessità.

Nonostante le apparenze contrarie, lo stesso avviene della volontà umana. Come l'intelligenza ha un principio (la ragione) dal quale non può allontanarsi senza cessare di essere lei stessa, così la volontà ha un principio dal quale non può deviare senza cessare di essere libera: il bene. La volontà tende *necessariamente* al bene: ma la sensualità tende al male, e così paralizza gli effetti della volontà. Di qui il peccato, il quale ha fonte non nella libertà d'indifferenza o di scelta, ma nella sensualità. C'è predestinazione morale, ma non predestinazione arbitraria, posto che la stessa volontà divina è subordinata alla ragione. Esteso a Dio, il determinismo perde ciò che ha di offensivo per la coscienza nella teologia di Sant'Agostino.

Il sistema di San Tommaso segna in pari tempo l'apogeo dello sviluppo della metafisica cattolica e

l'inizio della sua decadenza. Già prima di questo dottore la filosofia scolastica presentava sintomi di esaurimento; in lui essa si rialza e brilla di uno splendore che fa impallidire i nomi più illustri. Per la sua devozione alla Chiesa e agli interessi di questa, per il genio filosofico che mette al servizio del cattolicismo, per la sua fede nella conformità perfetta tra il dogma e la verità filosofica personificata in Aristotile, egli è, dopo sant'Agostino e sant'Anselmo, il tipo più compiuto del dogmatismo cristiano. Ma la sua fede, per ardente che sia, non ha più la freschezza delle convinzioni intatte; è piuttosto una fede voluta, è lo sforzo costante di una volontà energica lottante con le mille difficoltà che le suscita la riflessione. Sin dall'epoca di san Tommaso la ragione e la fede cattolica, la teologia ufficiale e la filosofia si distinguono l'una dall'altra, e hanno preso coscienza dei loro principii e dei loro interessi rispettivi. La filosofia sarà ancora per lungo tempo subordinata alla teologia: ma sebbene vassalla ha ormai un'esistenza propria, una propria sfera d'attività.

L'apparizione della filosofia propriamente detta riceve la sua sanzione per così dire ufficiale mediante l'organizzazione delle quattro facoltà parigine, che ha luogo mentre vive san Tommaso. A questa data comincia la decadenza della scolastica. I teo-

logi stessi, e alla loro testa Giovanni Duns Scoto, si incaricheranno di accelerarla.

§. 40. - Duns Scoto.

Giovanni Duns Scoto, religioso di S. Francesco, professore di filosofia e di teologia a Oxford e a Parigi, fu il più laborioso degli scolastici. Sebbene morto a 34 anni nel 1308, lasciò opere che formano dodici volumi in folio. (1)

Abbiamo visto la filosofia ufficialmente riconosciuta come scienza distinta dalla teologia. All'epoca di Duns Scoto, ossia verso la fine del secolo XIII, essa esiste come tale tanto bene, che osa già fare alla teologia una seria opposizione. I filosofi, dice egli difatti, sono in disaccordo coi teologi sulla questione di sapere se l'uomo abbia bisogno di acquistare per via soprannaturale una scienza alla quale la sua ragione non può giungere coi mezzi naturali. Così Duns Scoto non solo constata l'esistenza di una filosofia che non è teologia, ma constata pure il dissidio che già allora esiste fra i filosofi e i teologi.

Duns Scoto, da vero scolastico, occupa fra i due

---

(1) Ritter, tomo VIII, il « Sistema di Duns Scoto » - Seeberg, « La teologia di Duns Scoto » - Werner. « Giovanni Duns Scoto ».

campi una posizione media. Riconosce coi teologi la necessità di una rivelazione, ma concede ai filosofi che sant'Agostino ha torto quando sostiene che l'uomo non può *assolutamente* saper nulla di Dio senza rivelazione soprannaturale. Dichiara, coi teologi, la Bibbia e le dottrine della Chiesa norme supreme del pensiero filosofico; ma è, d'altra parte, talmente filosofo e razionalista, che non crede all'autorità della Bibbia e della tradizione ecclesiastica se non perchè « le dottrine della Bibbia e della Chiesa sono conformi alla ragione ». Dunque la ragione è ai suoi occhi l'autorità suprema, e i testi sacri hanno per lui soltanto un'autorità derivata, condizionale, relativa. A questo proposito fa ciò che nessuno scolastico ha fatto prima di lui: tenta di provare la credibilità delle sante Scritture, e nella scelta degli argomenti dà manifestamente la preferenza alle prove interne.

Se ci famigliarizzeremo meglio con la letteratura scolastica, saremo meno disposti di quanto si sia generalmente ad esagerare i progressi del libero pensiero dal secolo XIII al XX. Gli storici che pretendono attribuire le negazioni moderne alla Riforma ignorano o affettano d'ignorare che nel nono secolo il cattolico Scoto Erigena nega le pene eterne, che nel dodicesimo il cattolico Abelardo dichiara le dottrine dei filosofi greci superiori a quelle

dell'Antico Testamento, che nel decimoterzo un gran numero di cattolici rifiuta di credere alla generazione soprannaturale e alla risurrezione di Cristo, che in questo medesimo secolo, ossia più di duecento anni prima della Riforma e nell'epoca della maggior potenza della Santa Sede, san Tommaso e Duns Scoto si vedono costretti a provare, con grandi sforzi di dialettica, la necessità della rivelazione e la credibilità della Parola divina; infine, che questi dottori della Chiesa, così sottomessi, così devoti, così ortodossi, uniscono alle loro convinzioni cristiane una libertà di pensiero di cui la teologia protestante dei secoli XVI e XVII offre solo rari esempi.

Se il sistema tomista confina col panteismo, la filosofia di Duns Scoto è decisamente pelagiana, e mentre il domenicano sacrifica la libertà individuale alla maggior gloria di Dio, il francescano crede di rendere a Dio un servizio non meno segnalato esaltando l'individuo e il libero arbitrio a spese della grazia.

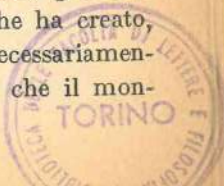
Nel medesimo tempo che Dio e la Chiesa, Duns Scoto serve l'ordine al quale appartiene. I grandi ordini del Medio Evo sono i precursori dei partiti teologici del protestantesimo. Fusi, ai nostri giorni, nell'indivisibile unità dell'ortodossia romana, erano, all'epoca di cui parliamo, veri partiti, opposti fra loro non solo in questioni di ordine pratico

ma in punti di dottrina che oggi non ci appaiono affatto secondarii. Per la scolastica, la rivalità di questi ordini diventa, a diverse riprese, un elemento di vita. La lotta di Duns Scoto e degli Scotisti contro il tomismo è in realtà il duello di due potenti compagnie religiose, che entrambe aspirano ad esercitare nella Chiesa un'influenza preponderante. La gloria che da san Bonaventura si diffuse sui francescani si trovava oscurata dal bagliore dei nomi domenicani di Alberto e di Tommaso. Desideroso di renderla al suo ordine, Duns Scoto si applica a svelare e a confutare quelli ch'egli chiama gli errori del tomismo. Tommaso, fedele alla missione tutta dogmatica e didattica del suo ordine, fu l'apostolo della fede e della grazia. Duns Scoto, che ha pure ricevuto lo spirito del suo ordine, spirito di pietà vivente e pratica, si fa apostolo dell'azione, del merito delle opere, del libero arbitrio umano, e con una penetrazione che giustifica largamente il suo titolo di *dottor sottile*, intraprende la critica di san Tommaso.

Il determismo tomista, che suppone la preminenza dell'intelletto sulla volontà, ha le apparenze della vera filosofia cattolica. Curvando la volontà sotto il giogo di un principio assoluto, esso umilia l'amor proprio dell'individuo, distrugge la sua fiducia nelle proprie forze e gli fa vedere il suo nulla. Ma se si

mettono a nudo le assise del sistema, si scopre che sono poco solide. Da un lato, difatti, esso fa di Dio stesso un essere relativo, la cui volontà è schiava dell'intelligenza. Dall'altro, fa di più che umiliare l'individuo: lo scoraggia e lo riduce alla disperazione o all'indifferenza morale. Se la Chiesa adottasse questo sistema, cesserebbe infallibilmente, e ben presto, d'essere il santuario della virtù e la madre dei santi. Dunque, al *primato* dell'intelligenza si deve opporre quello della volontà, e al determinismo si deve sostituire la vera filosofia e il vero pensiero di Aristotile: la dottrina della libertà divina e umana.

A meno di confondere il vero Dio col *Fatum* o con la *natura naturante* dei neoplatonici, non si può ammettere coi tomisti che il mondo sia il prodotto necessario della sua essenza, della sua intelligenza o della sua volontà. Dio ha creato il mondo liberamente. Avrebbe potuto non crearlo. A ciò la sua volontà non era inclinata da nessun principio superiore, essendo essa medesima il principio supremo degli atti divini. L'esistenza del mondo, lungi dall'essere necessaria, è il libero effetto della libera volontà di Dio. A torto dunque Abelardo pretende che Dio non potè creare se non ciò che ha creato, e che ciò che ha creato l'ha creato necessariamente, e per errore san Tommaso insegna che il mon-

do è necessariamente il migliore dei mondi possibili. Dio non crea tutto ciò che può e sa creare. egli non crea se non ciò che gli piace di chiamare all'esistenza.

Causa prima di tutte le cose, la volontà divina è quindi anche la legge suprema degli spiriti creati. Il bene, il giusto, la legge morale, non sono l'assoluto se non in quanto sono voluti da Dio; se fossero tali indipendentemente dalla volontà divina, Dio, trovandosi limitato nella sua potenza da una legge che non dipende da lui, non sarebbe più l'assoluta libertà, nè per conseguenza l'Essere supremo. In realtà dunque, il bene è il bene soltanto perchè piace a Dio che sia tale. In virtù della sua libertà suprema, Dio potrebbe sostituire la legge morale che ci governa oggi con una legge nuova, come ha sostituito alla legge mosaica quella del Vangelo; potrebbe sopratutto — e chi sa se in molti casi non lo fa realmente? — dispensarci dall'adempierla, senza che per questo noi cessassimo di trovarci nella buona via. Nella creazione, come nel governo del mondo, egli non conosce altra regola che la propria libertà. E appunto perchè egli è libero di dispensarci, se lo vuole, dall'adempiere questa o quella legge del codice morale, la Chiesa ha da parte sua il diritto di accordare dispense. Se Dio non è la libertà sovrana in questa materia come in tutte

le cose, s'egli è, come vuole Tommaso, l'essere assolutamente determinato nella sua volontà dalla sua sovrana sapienza, che diviene il diritto delle indulgenze? E come Dio, così l'uomo è libero; la caduta non lo ha privato del libero arbitrio; egli ha la libertà *formale,* ossia può volere o non volere, e ha la libertà *materiale,* ossia può volere A o volere B (libertà di scelta o d'indifferenza).

Queste dottrine, sebbene diametralmente opposte a sant'Agostino, non potevano essere spiacevoli alla Chiesa, della quale rispecchiavano e incoraggiavano le tendenze pelagiane. Ma nascondevano un pericolo, e la Chiesa, che non ha beatificato Duns Scoto, sembra averlo compreso. Insistendo così forte sulla libertà individuale, il Dottor Sottile evoca un principio nuovo, una potenza anti-autoritaria che crescendo di secolo in secolo, finirà per proclamare la liberazione della coscienza religiosa e la decadenza della tradizione ecclesiastica, come autorità sovrana in materia di fede e di scienza. Così, nella questione degli universali, Duns Scoto si avvicina al nominalismo e all'empirismo, pur sforzandosi di restar fedele al sistema realista e razionalista, che è la bandiera della Chiesa. In fondo, tutte le sue simpatie sono per l'individuo, perchè sono per la volontà, e se la ragione è comune a tutti, la volontà è quella che fa l'individuo. L'individuazione è per

lui un problema di predilezione. Mentre il suo contemporaneo Enrico Goethals di Gand (1217-1293) a somiglianza di Guglielmo di Champeaux, vede nel principio individuatore una semplice negazione, e san Tommaso lo trova nella materia (nel non-essere), Duns Scoto lo dichiara principio positivo e gli dà il nome di *haecceitas*. L'individuo è, secondo lui, l'insieme di due principî egualmente positivi e reali: la *quidditas* (l'universale o il tipo comune agli individui d'una medesima specie) e l'*haecceitas*, principio dell'individualità o della differenza degli individui. La realtà non si trova nè nella *quidditas* separata dall'*haecceitas* nè in questa separata da quella, ma nell'unione dei due principî, ideale e reale, ossia precisamente nell'individuo.

Con le sue dottrine della libertà individuale e della *haecceità*, Duns Scoto prepara la via al nominalismo del suo discepolo Occam. Con la sua dottrina della creazione-accidente, precipita la rottura fra la scienza e il razionalismo autoritario della Chiesa, e l'avvento dell'empirismo moderno; perchè, se le leggi della natura e la stessa legge morale sono contingenti, ogni scienza, e la stessa morale, è ridotta all'esperienza come all'unica base sulla quale si possa edificare. Mettere, in metafisica, la volontà al primo rango e la ragione al secondo, era subordinare il ragionamento, come metodo, all'osserva-

zione e all'esperienza. E non solo Duns Scoto affretta la rottura fra la scienza e il dogma, ma sembra che questa rottura sia già compiuta nel suo pensiero quando, nelle sue *Quaestiones subtilissimae*, egli nega le idee innate e dichiara impossibile, dal punto di vista della scienza, la dimostrazione dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio.

B. — PERIPATETISMO NOMINALISTA

§. 41. - Ricomparsa del nominalismo. Durand, Occam, Buridano, D'Ailly.

Dal concettualismo di Vincenzo di Beauvais, di Tommaso d'Aquino, di Duns Scoto, il nominalismo non era lontano. Già il semirealismo di Duns Scoto somiglia di più alla dottrina di Roscelin che a quella di Guglielmo di Champeaux. Guglielmo Durand di Saint-Pourçain (nato in Alverina, morto nel 1332) dapprima discepolo di san Tommaso, poi influenzato da Duns Scoto, si avvicina ancor più al nominalismo formulando questa tesi: « Esistere, è essere individualmente ». Infine il francescano Guglielmo d'Occam (morto nel 1343), compatriotta e precursore di Locke, dichiara apertamente guerra al realismo come ad un sistema assurdo. Secondo

i realisti, egli dice, l'universale esiste in molte cose ad un tempo; ora, la stessa cosa non può esistere simultaneamente in parecchie cose differenti; dunque l'universale non è una cosa, una realtà (*res*), ma un semplice segno che serve a designare molte cose simili, una parola (*nomen*), e di reale non c'è altro che l'individuo.

La conseguenza obbligata di questo nominalismo radicale è lo scetticismo verso la scienza, in quanto questa mira all'universale e al necessario. *Naturalmente*, non c'è per noi realtà percepibile e conoscibile se non l'individuale e il contingente. Dunque, di fronte ad ogni scienza avente pretese metafisiche, Occam si trincera nel dubbio di Protagora, e la scienza per eccellenza, la teologia, non sfuggirà alla sua critica scettica. D'accordo con ciò che ha già insegnato il suo maestro, egli dichiara impossibile la dimostrazione dell'esistenza e dell'unità di Dio; l'argomento ontologico e il cosmologico gli sembrano egualmente deboli, e la necessità dell'esistenza di una causa prima gli sembra una pura ipote- alla quale la ragione può sempre opporre l'ipotesi non meno probabile di una serie infinita di cause e di effetti. Non c'è dunque per lui teologia razionale o scientifica possibile; e con questa scienza di Origene, di Agostino, di Anselmo, di Tommaso, anche la scolastica si riduce, sotto la sua critica, ad

una collezione di sterili ipotesi. La scienza è per
Dio; per l'uomo, c'è la fede.

Riconoscano i dottori della Chiesa l'inanità del-
le loro speculazioni, e si facciano gli interpreti della
verità pratica, i propagatori della fede! Faccia a
meno la Chiesa di una vana scienza terrestre! Rinun-
zi a tutti gli elementi mondani di cui l'ha imbe-
vuta il suo contatto con le cose della terra, si ri-
formi e torni alla semplicità, alla purità, alla santità
dei tempi apostolici! Se, nel dissidio fra Filippo il
Bello e la Santa Sede, Occam prende partito per
il re; se, fuggendo la Francia, offre i suoi servigî
a Ludovico il Bavaro che è pure in lotta col vicario
di Cristo, questa non è da parte sua ostilità e nem-
meno indifferenza verso la Chiesa. Anzi, da vero
seguace di san Francesco, egli ama profondamente
la sua madre spirituale, e perchè l'ama la vuole
grande, santa, pura dall'influenza deleteria del mon-
do, e non può approvare l'intervento del papato
negli affari temporali degli Stati europei. La stessa
sua devozione alla Chiesa lo obbliga, su questo pun-
to, a tendere la mano agli avversarî del sommo
Pontefice.

Dunque il nominalismo, mentre compromette
l'alleanza tra la fede e la scienza, tende a rompere
il vincolo dieci volte secolare che unisce la Chiesa
al mondo. La sua ricomparsa non solo segna la

decadenza della scolastica, ma corrisponde cronologicamente ai primi sintomi della decadenza del potere papale, al quale i re resistono ormai con successo. Il nominalismo di Occam, così convinto, da parte sua, di tendere al bene della Chiesa, è, come ogni filosofia, lo specchio in cui si riflette la preoccupazione dominante del suo secolo: la necessità, per le potenze laiche, gli Stati, le nazioni, le lingue, la cultura intellettuale, le arti, le scienze, la filosofia, di scuotere il giogo della Roma cristiana. Dalla ricomparsa del nominalismo datano i primi sviluppi della vita nazionale e delle lingue moderne, in opposizione all'unità politica, religiosa e letteraria che l'erede delle tradizioni cesaree aveva imposta all'Europa. Quindi il nominalismo nascondeva, sotto le apparenze di una profonda devozione alla Chiesa e di una pietà talmente esclusiva da disprezzare la scienza, una quantità di tendenze ostili al cattolicismo, e la Chiesa lo accolse così, come cent'anni prima aveva accolto il sistema di Aristotile: lo condannò. Ma anche questa volta l'eresia aveva gettate radici troppo profonde, rispondeva troppo bene alle aspirazioni dell'epoca perchè fosse possibile ridurla al silenzio.

Le dottrine di Durand e di Occam furono il segnale della lotta dei reali e dei nominali, che riempì i secoli XIV e XV, cambiò le università in veri

campi di battaglia — l'espressione non è una metafora — e non si calmò se non all'epoca del Rinascimento e della Riforma. Il realismo ebbe, durante il secolo XIV, partigiani insigni, come Walter Burleigh, che lo difese in nome della scienza e della filosofia, Tommaso di Bradwardine (morto nel 1349) arcivescovo di Cantorbery che lo asserì in nome della fede e accusò Occam di pelagianismo, Tommaso di Strasburgo (morto nel 1357) e Marsilio d'Inghen, (morto nel 1396), primo rettore dell'università di Heidelberg, i quali tendono a conciliare le dottrine avverse. Ma, anche in forma di concettualismo, esso non attraeva più se non gli spiriti speculativi; sempre più il nominalismo, dottrina netta e precisa, si raccomandava a quello che si chiama il senso comune. Nonostante l'ostinata resistenza del partito realista e del governo, che questo partito era riuscito a interessare alla propria causa, la dottrina di Occam finì per farsi ammettere alla Sorbona, dove fu professata con talento da Giovanni Buridano (morto nel 1360) e, più o meno modificata nel senso dogmatico, da Pietro d'Ailly (morto nel 1425) l'*aquila della Francia.*

Il nominalismo radunava sotto le sue bandiere le tendenze riformatrici, e doveva trionfare.

§. 42. - Decadenza della Scolastica. Risveglio del gusto per la natura e per le scienze sperimentali. — Ruggero Bacone. — Misticismo.

Invano il nominalista Pietro d'Ailly combatte le conclusioni di Occam; invano spera di conservare così alla scolastica una ragion d'essere che lo scetticismo le nega. L'alleanza fra gli elementi costitutivi della scolastica era irrimediabilmente compromessa. Occam, Buridano, Gabriele Biel (morto nel 1495) non sono scettici, è vero, se non rispetto alla metafisica; ma affermando che non possiamo *sapere* nulla di Dio, della Provvidenza, della caduta, della redenzione, della resurrezione, del giudizio, e che dobbiamo contentarci di *credere* tutte queste dottrine, essi le rendono incerte, problematiche, e favoriscono, senza volerlo, l'eterodossia. Nel loro spirito, la fede si è separata dalla scienza; in altri pensatori, meno devoti alla Chiesa, la ragione potrà sempre più far senza della fede. Così, nel 1347 Giovanni di Mercuria (Méricourt), dell'ordine dei Cistercensi, è condannato per aver affermato: 1) che tutto ciò che si fa nel mondo, il male come il bene, si fa per volontà divina; 2) che il peccato è piuttosto un bene che un male; 3) che chi soccombe ad una tentazione irresistibile non pecca. E così nel

1348 un baccelliere in teologia, Nicolò Antricura, osa presentare alla Sorbona le tesi seguenti: 1) Giungeremmo facilmente e presto ad una scienza certa, se, lasciando da parte lo Stagirita e i suoi commentatori, ci mettessimo a studiare la natura; 2) Noi concepiamo bensì Dio come l'essere per eccellenza, ma non possiamo sapere se un tale essere esista o no; 3) L'universo è infinito ed eterno; perchè un passaggio dal non essere all'essere non si può concepire. Queste manifestazioni del libero pensiero erano ancora rare, ma tanto più impressionanti.

Alla filosofia speculativa ed ai suoi sforzi antiscolastici venne ad aggiungersi un potente alleato: il gusto delle scienze sperimentali, ridestato dallo studio delle opere di Aristotile sulla fisica e dalla crescente influenza delle scuole arabe. L'insegnamento della Scuola cristiana era puramente dialettico e formale; educava lo spirito alla discussione, ma lo lasciava vuoto. Fin dal XIII secolo, il monaco francescano Ruggero Bacone (1214-1294), *doctor mirabilis*, professore ad Oxford, ne comprese l'immensa imperfezione, e concepì il progetto di riformarlo introducendo in esso le scienze. Frutti di vent'anni di ricerche a cui consacra tutta la sua fortuna, le sue tre opeìre, *Opus maius, opus minus* e *Opus tertium*, sono il monumento scientifico più considerevole del Medio Evo. Egli non solo insiste

sulla sterilità delle logomachie scolastiche, sulla necessità di osservare la natura e di studiare le lingue, ma comprende, ancor meglio che il suo omonimo del secolo XVII, l'importanza capitale della deduzione matematica come complemento del metodo sperimentale. Ben più: egli arricchisce la scienza, e in particolare l'ottica, di teorie nuove e feconde. Ma nel 1267, anno in cui l'*Opus maius* vide la luce, il suo piano di riforma scientifica era prematuro: sottoposto alla corte di Roma, fallì in causa degli intrighi del partito oscurantista, e valse a Ruggero dodici anni di reclusione. La semente che questo spirito, il più chiaroveggente del Medio Evo, gettava in una terra inaridita dallo scolasticismo, non germogliò se non tre secoli più tardi.

Senza raggiungere l'altezza di Bacone, ma con una predilezione significativa, anche Alberto il Grande si dedica allo studio della natura, che il suo secolo ed egli stesso confondono con la magia. Nella medesima epoca un personaggio strano, ad un tempo teòlogo e naturalista, missionario e trovatore, Raimondo Lullo (1234-1315), di Palma, si assume il còmpito di volgarizzare la scienza degli Arabi mediante un metodo universale ch'egli chiama *ars magna*. La sua dottrina, consegnata in numerosi scritti, gli vale nei secoli seguenti partigiani entusiasti, la cui grande preoccupazione è la scoperta

della pietra filosofale e la fabbricazione dell'oro. Col favore di questo gioco puerile, lo spirito ritorna a poco a poco all'osservazione della realtà e si avvezza a vedere nella natura un soggetto di studio non meno importante che Aristotile; tanto che verso il 1400 il medico Raimondo di Sebonda (morto nel 1436), professore a Tolosa, osa preferire ai libri scritti dalla mano degli uomini « il libro della natura, intelligibile a tutti poichè è opera di Dio ».

La filosofia ufficiale, col suo sterile formalismo, con la sua ignoranza della realtà, con la sua disperante immobilità, aveva contro di sè il pensiero, stanco del giogo dell'Aristotile ecclesiastico, avido di progresso e di libertà; aveva per avversaria la scienza della natura che, nella forma rudimentale di magia, preludeva alla sua grandezza futura; infine, essa ripugnava al sentimento religioso e alla pietà mistica per la sua impotenza a dare all'anima un nutrimento sostanziale, e alla vita cristiana un serio impulso verso il bene. Il misticismo fu per secoli alleato della speculazione: nei neoplatonici politeisti e cristiani, in Scoto Erigena, in Ugo e Riccardo di Saint Victor, in san Bonaventura, esso ha temperate le fredde regioni del ragionamento come un soffio del mezzogiorno, ha reagito, con l'intuizione dell'essenziale unità delle cose, contro le piccolezze del pensiero discorsivo, ha allargata la stretta cer-

chia, di un'ortodossia intollerante insistendo sulla « fides *qua* creditur » piuttosto che sulla « fides *quae* creditur », sulla fede stessa, fatto soggettivo e vita dell'anima, piuttosto che sull'oggetto della credenza. Ma di mano in mano che la scolastica si assorbe in questioni di forma e in discussioni infruttuose, esso se ne separa per combatterla.

Alcuni mistici, come san Bernardo e Gualtiero di Saint Victor, attaccano la dialettica perchè vedono in essa un pericolo per la fede della Chiesa. Altri, meno scrupolosi su questo punto ma non meno avidi di possedere Dio, dall'ardore stesso del sentimento religioso si lasciano trascinare alle conclusioni estreme della speculazione panteistica. Ai loro occhi la dialettica è un labirinto dove l'anima, invece di arrivare a Dio, se ne allontana e lo perde. Col sentimento essi vanno diritti a lui; uno slancio del cuore li trasporta, superando gli ostacoli del pensiero, al centro delle cose e al focolaio dell'essere, dove la loro coscienza individuale e la coscienza di Dio si identificano. Agli uni quest'intuizione dell'anima basta, e realizza per incantamento le loro supreme aspirazioni. Tale è Eckart (morto verso il 1300), provinciale domenicano di Colonia e tipo compiuto del mistico panteista. Altri, pur proponendosi come scopo l'assorbimento in Dio, non pretendono di giungervi se non al prezzo di lunghi e labo-

riosi sforzi, aggiungendo all'amor di Dio la volontà del bene e la lotta morale come condizioni indispensabili del *nirvana* cristiano. Tali sono Giovanni Tauler (+ 1361), predicatore domenicano a Colonia e a Strasburgo, Giovanni Wessel (+ 1489), Tommaso a Kempis (+ 1471) autore presunto dell'*Imitazione di Cristo*, che devono questo elemento nuovo all'influenza tutta pelagiana del nominalismo. Quest'influenza è ancor più accentuata nei francesi Giovanni Gerson (+ 1429), cancelliere, e Nicolò de Clémangis (+ 1440), rettore dell'Università di Parigi, il cui misticismo non è guari altro che ascetismo morale, e che si distingue essenzialmente dal suo omonimo germanico. Ma in queste forme diverse si agita una medesima tendenza antigermanica e progressista.

§. 43. Rinascimento delle lettere.

A ciascuno degli elementi di progresso ora enunciati corrisponde un gruppo di fatti storici di portata immensa che dànno allo spirito di riforma un impulso decisivo. Il libero pensiero s'impadronisce avidamente dei capolavori letterarii dell'antichità, che l'emigrazione greca gli rivela, e il cui accesso gli è opportunamente agevolato dall'invenzione della stampa. Lo spirito scientifico e la tendenza na-

turalistica, ammirabilmente serviti dall'invenzione della bussola e del telescopio, trionfano nella scoperta dell'America e del sistema solare, e attingono, nella contemplazione di questi orizzonti nuovi e infiniti, un ardore e una sicurezza sempre più temibili per la scolastica e per il sistema autoritario della Chiesa. Nel medesimo tempo, il sentimento religioso si ritempra nel grande movimento riformatore del secolo XVI, del quale il risveglio letterario del XV fu il precursore.

Sotto gli auspicî del governo bizantino, rimasto in piedi fra le rovine del vecchio mondo, la penisola ellenica conservava, in forme invecchiate e pedantesche, le tradizioni letterarie e filosofiche dell'antichità, il gusto degli studî classici, l'amore dei grandi nomi di Platone e di Aristotile. Vi si studiavano questi pensatori nel testo originale delle loro opere, in un'epoca in cui in occidente il greco era una lingua non solo morta ma press'a poco ignorata; li si circondavano d'una specie di culto, e li si ammiravano tanto più quanto più si sentiva l'incapacità di sorpassarli. Fin quando questi due astri e i loro satelliti brillavano nel cielo di Bisanzio e d'Atene, il gusto degli studî eruditi e la libera speculazione non potevano sparire dal suolo della Grecia, e vi si conservavano a dispetto del pedantismo teologico degli imperatori. L'influenza dell'oriente

sull'occidente era dunque, nonostante tutto, benefica e liberale.

In certa misura, quest'influenza risale fino all'epoca delle crociate. Per una di quelle « ironie della sorte » che sono così frequenti nella storia, la Chiesa cattolica raccolse da queste spedizioni frutti completamente diversi da quelli che sperava. Ci si era gettati sull'oriente in nome della fede romana, e se ne riportavano eresie. Gli sforzi inutili che fece la Chiesa d'occidente, nella prima metà del secolo XV, per conciliarsi le Chiese orientali, ebbero conseguenze analoghe. Essa, entrando in contatto con l'oriente greco, ne subì influenze, benefiche per l'occidente ma contrarie alle tendenze gerarchiche del cattolicismo. Già nei secoli anteriori i calabresi Barlaam e Leonzio Pilato, poi Dante, Petrarca e Boccaccio avevano nutrito in Italia il gusto delle lettere greche; ma queste non esercitarono sull'Europa un'azione diretta e feconda se non a partire dal 1438, e ne furono organi i dotti, deputati a Firenze dalla Chiesa bizantina. Destinati ad essere gli agenti della riconciliazione fra le due Chiese, diventarono i missionarii della civiltà classica mandati dall'oriente nell'impero dei papi.

I dotti greci affluirono più numerosi, e si verificò propriamente un'immigrazione orientale in Italia, quando Bisanzio e gli ultimi resti dell'impero d'o-

riente caddero nelle mani dei Turchi (1453). In forza di questo avvenimento, l'Italia ridiventò, dal punto di vista letterario, artistico e filosofico, ciò che era stata duemila anni prima: ridiventò la Magna Grecia. Fin dal 1440 il dotto greco Giorgio Gemisto Pletone, deputato al Concilio di Firenze, che le liberalità di Cosimo de' Medici seppero trattenere in quella città, vi fondò un'accademia platonica. Il suo vecchio compatriotta Bessarione gli succedette nella direzione della scuola e nella sua opera di propaganda. Egli difese l'Accademia contro i suoi compatriotti Gennadio, Teodoro di Gaza e Giorgio di Trebisonda, discepoli del Liceo, e, a dispetto della resistenza dei peripatetici sostenuti dagli ortodossi, acquistò un gran numero di Italiani al culto di Platone.

La lingua greca esercitava sui compatriotti di Dante un prestigio irresistibile. La si studiava con quell'appassionato ardore che caratterizza la razza italiana. La filologia divenne la scienza capitale. Ermolao Barbaro di Venezia, Lorenzo Valla di Roma, Angelo Poliziano, furono gli zelanti discepoli degli esiliati da Bisanzio. L'amore della letteratura antica e il disgusto del linguaggio scolastico si appigliò perfino ai principi della Chiesa. Il cardinale Nicolò da Cusa (m. 1464) nel quale c'è la stoffa di un Bruno e di un Descartes, osa criticare aperta-

mente gli errori della scolastica e raccomandare come preferibili in tutti i punti al sistema regnante la filosofia di Platone, che nel suo pensiero si combina con la teoria pitagorica dei numeri. L'ondata del classicismo salì fino al trono papale, ed è noto quanto Leone X e il suo segretario Bembo preferissero Cicerone alla Volgata. Nello spirito degli alti dignitarî della Chiesa, come nelle preoccupazioni dei dotti laici, dei poeti, degli artisti, la religione di Virgilio e di Omero si sostituiva a quella di Cristo, il gioioso Olimpo al severo Golgota: Geova, Gesù, Maria, diventavano Giove, Apollo, Venere; i santi della Chiesa si confondevano con gli Dei della Grecia e di Roma; in una parola, si tornava al paganesimo.

Marsilio Ficino (fiorentino, 1433-1499), discepolo dell'Accademia fiorentina, continua la lotta impegnata da Bessarione a favore di Platone. Per lui il platonismo è la quintessenza della sapienza umana, la chiave del cristianesimo e il solo mezzo efficace per ringiovanire e spiritualizzare la dottrina cattolica. Editore, traduttore e commentatore di Platone e degli Alessandrini, Marsilio Ficino è uno dei padri della filologia classica moderna, e in pari tempo del rinascimento filosofico. Accanto a lui brilla di non minor splendore il nome del conte Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Allo stu-

dio della lingua e della letteratura greca, egli aggiunge quello dell'ebraico, convinto che la Cabbala sia una fonte di sapienza non meno importante che Platone e la Bibbia. Egli lega il suo amore della filologia e degli studî cabbalistici a suo nipote Gian Francesco Pico della Mirandola (1469-1533), meno ben dotato di lui, e di pietà più ristretta, ed al suo discepolo lo Svevo Giovanni Reuchlin (1455-1522), il quale, tornato in Germania, vi crea la filologia classica ed ebraica, e, combattendo Hochstraten e gli oscurantisti, prepara la liberazione spirituale della sua patria.

§. 44. - Neoplatonismo. — Teosofia. — Magia.

Dalla mescolanza delle idee nuove con le vecchie superstizioni nacquero teorie bizzarre, calcate in parte sulle teorie neopitagoriche e alessandrine. Ma mentre queste ultime segnano la decadenza del pensiero greco, le loro congeneri del secolo XV sono le precorritrici della risurrezione di questo, e quasi i gradini per i quali lo spirito scientifico e filosofico si eleva all'autonomia. Esse si riassumono nella parola *teosofia*. La teosofia ha comune con la teologia la credenza nel soprannaturale, e con la filosofia la fede nella natura. Essa è un intermezzo, una specie di transizione fra la teologia e la pura filosofia. Ma

non è ancora la scienza sperimentale moderna; poichè si fonda sopra una rivelazione interna, superiore all'esperienza sensibile e al ragionamento. Di qui le sue preferenze per le dottrine segrete. Ciò che si offre a lei in questa forma, essa se lo appropria avidamente per trarne profitto. Di qui l'entusiasmo che il neoplatonismo e la sua prossima parente, la cabbala, ispirano a Pico della Mirandola che li assimila alla Bibbia, e a Reuchlin, che li esalta nei suoi trattati *De verbo mirifico* e *De arte cabalistica* (1).

La teosofia non si contenta di scrutare il grande

---

(1) Gli scritti il cui contenuto è detto Cabbala (tradizione) risalgono, per il loro fondo dottrinale, ben di là dall'epoca di cui ora ci occupiamo, ma non ricevettero la loro forma definitiva e non furono conosciuti dalla cristianità se non alla fine del Medio Evo. I principali sono il « Libro della creazione » e il « Libro della luce ». Il primo si inspira dall'aritmeticismo pitagorico, e distingue 32 vie della saggezza divina, ossia gradi dell'evoluzione creatrice e forme generali dell'essere: i primi dieci costituiscono il mondo ideale, quale è in Dio, dal quale emana in forma di Parola o di Verbo: gli altri 22 corrispondono alle lettere dell'alfabeto, elementi costitutivi di questa Parola, e, con una combinazione variata all'infinito, formano il mondo reale, vero tempio dell'Altissimo.

Lo « Zohar » o « Libro della luce » è non solo una cosmogonia ma una teogonia: ci mostra, non più la genesi di un mondo distinto da Dio, ma quella di Dio. Dio è il Non-essere dal quale uscirà lo sconosciuto degli sconosciuti non solo per noi ma anche per lui: per essere, egli deve svilupparsi, determinarsi, darsi attributi, rivestire forme.

mistero; non le basta conoscere la natura; vuole ciò che vorrà Francesco Bacone: regnare su questa, dominarla, assoggettarla. E come pretende di giungere alla conoscenza delle cose mediante una dottrina segreta, così si lusinga di giungere a sottometterla mediante un'arte segreta, con formule e pratiche misteriose. Quindi passa necessariamente alla magia o teurgia. La magia si basa su questo principio neo-platonico, che il mondo è una gerarchia di forze divine, un sistema di agenti disposti in una serie ascendente e discendente, dove gli agenti superiori comandano e gli agenti inferiori obbediscono. Per poter governar la natura e trasformarla a seconda dei suoi desiderii, il teosofo deve dunque assimilarsi le forze superiori da cui dipende la sfera sublunare, e poichè, dal punto di vista di Aristotile e di Tolomeo, queste forze superiori sono le potenze celesti, gli agenti siderali, l'astrologia rappresenta una parte principale nelle elucubrazioni teosofiche.

Quest'unione del platonismo, o, meglio, del pitagorismo con la teurgia e con la magia si personifica nel modo più perfetto nel discepolo di Reuchlin, Agrippa di Nettesheim, (1487-1535), autore di un trattato *De vanitate scientiarum* diretto contro il dogmatismo scolastico; in Gerolamo Cardano (di Pavia, 1501-1576), medico e matematico insigne,

le cui dottrine, singolare miscela di superstizioni astrologiche e di idee liberali, sono denunciate come anticristiane dagli ortodossi dell'epoca; nel dotto medico svizzero Teofrasto di Hohenheim, detto Paracelso (1493-1541), che con Pico della Mirandola, Reuchlin e Agrippa ha comune la fede nella luce interna, « assai superiore alla bestiale ragione », e l'amore della Cabbala, le cui dottrine si confondono nel suo pensiero col cristianesimo. Dall'*Adam Kadmon* il quale non è altri che Cristo, procedono, secondo Paracelso, l'anima dell'universo e la moltitudine degli spiriti che questa governa, i silvani, le ondine, i gnomi, le salamandre; e colui che, con un'obbedienza assoluta alla volontà divina, si è unito all'*Adam Kadmon* e alle intelligenze celesti, è il migliore dei medici e possiede la panacea universale, la pietra filosofale. A molta superstizione e ad alquanta ciarlataneria, questi precursori della riforma scientifica uniscono un vivo sentimento della realtà e una profonda avversione allo scolasticismo, che il loro disprezzo contribuisce potentemente a battere in breccia.

§. 45. - Aristotile contro Aristotile, o Peripatetici liberali. — Stoici — Epicurei — Scettici.

Nel tempo stesso in cui Pletone e Bessarione predicavano il culto di Platone, Gennadio, Giorgio di Trebisonda, Teodoro Gaza, zelanti peripatetici e avversarii dell'Accademia di Firenze, iniziarono l'Italia dotta allo studio dei testi di Aristotile. Di mano in mano che la lingua del grande filosofo diventava famigliare, si svolgeva la convinzione che fra il vero Aristotile e quello della scolastica c'erano sensibili differenze, e mentre Platone, Plotino, Proclo seducevano le immaginazioni ardenti, gli spiriti positivi, non meno nemici della filosofia tradizionale che gli accademici di Firenze, da Aristotile male studiato e male compreso si appellarono all'Aristotile autentico dei testi greci. Avvenne allora per lo stagirita ciò che verso il 1835 avvenne per Hegel. Il sistema che passava per il più solido sostegno della Chiesa si trovò in disaccordo con questa in molti punti essenziali, e, in opposizione al peripatetismo ufficiale, si formò una scuola aristotelica liberale, composta in maggioranza di elementi laici. Pur osservando verso la Chiesa una prudente riserva, questi peripatetici di sinistra lavorano a rovinare il sistema autoritario, svelando ad una ad una

le eresie del filosofo ch'essa proteggeva con cieca tenerezza, Convincere d'eresia un autore che la Chiesa ha dichiarato infallibile, era convincere la Chiesa di fallibilità, era attaccare la sua autorità sovrana nel campo del pensiero, era rispondere, con la liberazione delle intelligenze, alla liberazione delle coscienze che si operava di là dai monti.

Nel suo trattato *Dell'immortalità dell'anima* (1534), Pietro **Pomponazzi** (mantovano, 1462-1525) capo della nuova scuola (detta di Padova, dal luogo dove egli professava) osa sollevare il problema se l'immortalità sia un corollario dei principii di Aristotile: e la risolve, con Alessandro di Afrodisia, nel senso negativo. Questo era, da un lato, un disconoscere l'autorità di san Tommaso, che aveva dichiarata la filosofia dello stagirita favorevole a questo dogma findamentale della religione; e dall'altro lato, un contestare la dottrina stessa, poichè la filosofia di Aristotile non era, agli occhi di Pomponazzi e dal punto di vista ecclesiastico, un sistema fra molti, ma la filosofia per eccellenza. Pomponazzi, che ha bisogno di conciliarsi Leone X per evitare i suoi fulmini, dichiara che egli personalmente crede all'immortalità, perchè crede all'autorità della Chiesa in materia religiosa; ma, dal modo in cui confuta le obiezioni mosse alla dottrina contraria, è evidente che non vi crede.

Checchè si dica, egli scrive, non si può ammettere che tutti gli uomini siano chiamati alla perfezione intellettuale; e quanto alla perfezione morale, essa non consiste in un ideale irrealizzabile sulla terra, ma nell'adempimento dei doveri imposti a ciascuno dal suo còmpito speciale. Un magistrato coscienzioso ed integro ha raggiunto, nella sua sfera, la perfezione di cui è capace e a cui è destinato; un agricoltore laborioso, un commerciante, un artigiano onesto e attivo, realizzano, ciascuno secondo i proprii mezzi, la perfezione relativa di cui la natura ha fornito loro gli elementi. La perfezione assoluta appartiene unicamente all'Essere assoluto.

Quanto all'argomento che conclude all'immortalità dell'anima dalla necessità d'una ricompensa senza fine per la virtù, di un castigo senza fine per il delitto, esso si fonda sopra una nozione falsa, o almeno imperfetta e meschina, della virtù e del vizio, della ricompensa e del castigo. La virtù esercitata unicamente in vista di una ricompensa diversa da sè stessa, non è la virtù, come è provato dal fatto che noi tutti consideriamo un atto compiuto in modo completamente disinteressato e senza speranza di ricavarne un profitto materiale qualsiasi, come più meritorio di un'azione fatta in vista di un vantaggio o di un interesse da soddisfare. Si deve distinguere fra la ricompensa essenziale e la ri-

munerazione accidentale della virtù. La ricompensa essenziale, inerente alla virtù e che quindi non le manca mai, è la virtù stessa e la gioia che ne è inseparabile; lo stesso avviene del vizio, che racchiude in sè il proprio castigo, anche quando non è seguito da pene esterne e accidentali. Certo è che il popolo pratica il bene in vista d'una rimunerazione d'oltretomba, che si astiene dal delitto per paura dell'inferno; ma ciò prova solo che le sue idee morali sono ancora nell'infanzia, e che esso ha bisogno di allettamenti e di spauracchi là dove il filosofo agisce unicamente basandosi su principii.

Ma se l'anima non è immortale, tutte le religioni sono nell'errore, e l'umanità tutta intiera s'illude? Ebbene, sì! Non dice forse Platone che in molte cose tutti gli uomini sono vittime di un medesimo pregiudizio? E con ciò non riduce forse a ben poca cosa il valore dell'argomento tratto dal *consensus gentium?* Quanto infine alle apparizioni di morti, alle risurrezioni e ai fantasmi, queste specie di prove a favore della vita futura non provano altro che la meravigliosa potenza dell'immaginazione assecondata dalla credulità. Se, come Aristotile insegna positivamente, l'anima è la *funzione* del corpo, è evidente che non ci può essere anima senza corpo. Che diventa allora la stregoneria, l'evocazione degli spiriti? Che diventa il soprannaturale?

Nel suo trattato *Degli incantamenti*, Pomponazzi si dichiara apertamente contro il miracolo come sospensione dell'ordine naturale delle cose, e se, per evitare le persecuzioni dell'Inquisizione, ammette i miracoli di Gesù e di Mosè, li spiega naturalmente, ossia li nega indirettamente. E li nega fondandosi sull'autorità di colui che la Chiesa considerava come il più fermo sostegno del soprannaturale cristiano, sull'autorità di Aristotile!

Infine, nel suo trattato *Del destino*, egli si diffonde con evidente compiacenza sulle contraddizioni che racchiudono le dottrine della prescienza e della provvidenza divina, della predestinazione e della libertà morale. Se Dio ordina tutto in anticipazione e prevede tutto, è segno che noi non siamo liberi; se siamo liberi, è segno che Dio non prevede i nostri atti, e si trova, quanto all'intelligenza, alla dipendenza dalla creatura. Aristotile stesso — Pomponazzi lo dice solo con parole coperte, tanto è grande l'autorità del filosofo protetto dalla Chiesa — Aristotile stesso si contraddice in questa grave questione, la cui soluzione sembra sorpassare la capacità della ragione umana. Checchè ne sia, il determinismo ha per sè la logica, e a questo vanno le simpatie di Pomponazzi. Dunque il male viene da Dio!, gli obietta il nominalismo scolastico. Egli è costretto a convenirne, ma si consola pensando che,

« se non ci fosse tanto male nel mondo, non vi sarebbe nemmeno tanto bene ».

Porta (m. 1555), Scaligero (1484-1558), Cremonini (1552-1631), Zabarella (1533-1589), continuano, attraverso il secolo XVI, il peripatetismo liberale di Pomponazzi, del quale accolgono le idee sull'anima e in pari tempo la prudente riserva, raccomandata da questa divisa del Cremonini: « Intus ut libet, foris ut moris est ». La Chiesa però li sorvegliava da vicino e li sospettava di ateismo. Un rampollo di questa scuola, Lucilio Vanini (1583-1619), spirito rumoroso ed eccessivamente vano, si fece bruciare dall'Inquisizione a dispetto o forse a causa della sua dichiarazione « che non avrebbe detto la sua opinione sull'immortalità dell'anima se non quando sarebbe stato vecchio, ricco e Tedesco ». Già questi peripatetici di sinistra non giurano più, come gli ortodossi, sulla parola del maestro. Essi venerano in Aristotile la personificazione più perfetta dello spirito filosofico, ma il loro peripatetismo non è più un'obbedienza servile alla lettera dei suoi scritti, dai quali si allontanano a diverse riprese.

Alcuni, colpiti dalla somiglianza fra le dottrine autentiche di Aristotile e le dottrine platoniche e alessandrine, si avvicinano all'Accademia di Firenze pur sventolando la bandiera del Liceo, e d'altra parte i platonici che uno studio serio ha iniziati agli

arcani della metafisica di Aristotile, consentono ad un compromesso fra il peripatetismo e il platonismo. Dalla parte platonica, troviamo Giovanni Pico della Mirandola, un lavoro del quale sull'accordo fra Platone ed Aristotile rimane incompiuto; dalla parte neoperipatetica troviamo Andrea Cesalpino (1509-1603), dotto naturalista, che precorre la scoperta di Hardey e crea un sistema artificiale di botanica. L'universo, secondo Cesalpino, è un'unità vivente, un organismo perfetto. Il « primo motore » è la sostanza stessa del mondo, sostanza di cui le cose particolari sono i modi o determinazioni. Egli è ad un tempo il pensiero assoluto e l'essere assoluto. Sebbene sia un modo della sostanza divina, l'anima umana è tuttavia immortale, poichè la sua essenza, il pensiero, è indipendente dal corpo.

Altri ancora, come Bernardino Telesio (1508-1588) di Cosenza, il fondatore dell'« Accademia Telesiana » o « Cosentina » di Napoli, e il dalmata Francesco Patrizi (1527-1597), nutriti in pari tempo di umanità e della scienza segreta di Paracelso e di Cardano, si avvicinano, nelle loro concezioni cosmologiche, ai sistemi naturalisti della scuola ionica. A Telesio si connettono i nomi celebri di Giordano Bruno, e di Francesco Bacone: entrambi lo conobbero e subirono la sua influenza.

Di là dai monti, mentre il genio speculativo del-

l'Italia meridionale risuscitava il vero Aristotile,
Platone, Parmenide, Empedocle, lo spirito francese
e fiammingo, più incline alla filosofia morale e alla
scienza positiva che alla speculazione metafisica, fa-
ceva rivivere il pirronismo in Michele di Montaigne
(1533-1592), Pietro Charron (1541-1603), Sanchez
(m. 1632), Lamothe-Levayer (1586-1672), lo stoici-
smo in Giusto Lipsio (1547-1606), l'atomismo nel
dotto fisico Gassendi, avversario dell'intellettuali-
smo cartesiano (1592-1655). Se questi liberi pensa-
tori, eccettuato Gassendi di cui il secolo XVII ri-
prenderà le dottrine, non contribuiscono diretta-
mente al rinnovamento della filosofia, almeno vi la-
vorano in modo indiretto screditando la metafisica
della scuola, ancora molto potente, denunciando l'i-
nanità delle sue formule, la sterilità delle sue dispu-
te. Umanisti e naturalisti, dogmatici e scettici, Ita-
liani e Francesi, sono uniti in un medesimo pensie-
ro di liberazione, di riforma, di progresso. *Natura*
è la loro comune parola d'ordine, così come in Gre-
cia all'età teologica succedette l'età dei *fisici*.

§. 46. La Riforma religiosa.

Le idee illuminano l'umanità nella sua marcia, ma la volontà e le passioni istintive la fanno marciare. L'umanismo demoliva a pietra a pietra il sistema laboriosamente costrutto dei dottori della Chiesa; ma, o per prudenza eccessiva o per indifferenza, evitava di attaccare la Chiesa stessa, e ostentava verso di lei una rispettosa sottomissione. Pomponazzi, Scaligero, Erasmo, Montaigne erano certamente più liberali che i capi della Riforma; ma lo stesso loro liberalismo, rendendoli indifferenti in materia di religione, li paralizzava nella grande opera della liberazione delle coscienze. La Chiesa era così tollerante verso l'antichità pagana, così innamorata degli studî classici, i papi stessi erano così letterati, così illuminati, così mondani! Nondimeno, l'onnipotenza spirituale di Roma era uno dei principali ostacoli che ancora si opponevano alla riforma filosofica, e per scuotere il colosso occorreva una leva più forte che l'amore delle lettere, motivi più potenti che il gusto del libero pensiero. Questa leva, fu la coscienza religiosa di Lutero e dei riformatori. In nome della potenza interna che li soggioga, li travolge, essi attaccano non più il sistema filosofico

protetto dalla Chiesa, ma la Chiesa stessa e il principio della sua autorità sovrana.

Come s'è visto, la Chiesa del Medio Evo è ad un tempo Chiesa e scuola, depositaria dei mezzi di salvezza e dispensatrice dell'istruzione profana. Fino quando i popoli rimasero barbari, la potenza ch'essa esercitava in questa duplice qualità fu benefica, legittima, necessaria. Ma, continuata oltre l'epoca in cui l'allievo si fa maggiorenne, la migliore delle tutele diventa un giogo da cui questi tende a liberarsi. Il Rinascimento ha tolto in realtà alla Chiesa il suo carattere di scuola unica e privilegiata, ma s'è inchinata davanti a lei come alla suprema autorità religiosa e morale. La Riforma viene a completare l'opera del secolo XV emancipando le coscienze. Il traffico delle indulgenze è l'occasione che lo fa prorompere. Questo vergognoso commercio si trovava legittimato dal sistema cattolico. Poichè la Chiesa rappresenta Dio sulla terra, ciò che essa comanda è voluto da Dio stesso. Se dunque essa domanda denaro e connette a questo contributo la promessa del perdono dei peccati, al fedele non resta altro che inchinarsi e pagare. Forse, il procedimento urta alquanto il senso morale. Ma che sono le nostre impressioni individuali di fronte alla rivelazione che la Chiesa tiene da Dio? Le vie del Signore sono dunque le nostre vie, e la follia divina non è forse più saggia che la sapienza

degli uomini? Forse che la verità rivelata non fu
dal principio oggetto di scandalo per i figli
secolo?

La coscienza di Lutero fa giustizia di questi s
smi. Protestando contro lo scandalo delle indulg
ze, essa si ribella contro il dogma che lo sanzio
contro il potere spirituale che lo suscita. Alle p
tese di una Chiesa tanto male ispirata, essa oppo
l'autorità sovrana della Scrittura; alla dottrina c
tolica del merito delle opere, il Vangelo della g
stificazione, mediante la fede.

Il principio proclamato da Lutero, che ben pre
sarà proclamato da Zuinglio, da Calvino, da Far
non tarda a penetrare, come un formidabile re
gente, in tutte le sfere della vita umana. Dal m
mento che si teneva per vero che la fede sola salv
e non le opere, le astinenze imposte dalla Chie
perdevano il loro valore. Se la grazia è tutto, si d
veva dire, se il merito è nulla, Dio non può saper
grado quando rinunziamo alle gioie e ai dolori de
la vita, alla famiglia, alla società. Già Lutero, ch
è lontano dall'amare la filosofia, ma ha un sent
mento assai vivo della natura, lavora per molti r
spetti nel senso umanitario e moderno, abolend
almeno in linea di principio, il dualismo fra lo sp
rituale e il temporale, fra i chierici e i laici, fra
cielo e la terra; Melantone, che è ad un tempo d

scepolo del Rinascimento e campione della Riforma, ha perfetta coscienza della solidarietà che esiste fra il risveglio letterario e il risveglio religioso. Infine, le due correnti si confondono in Ulrico Zuinglio, cristiano convinto ma pensatore indipendente, la cui teologia è un'energica protesta contro il dualismo di una natura atea e di un Dio contro natura.

§. 47. - Scolastica e teosofia nei paesi protestanti. Giacomo Boehme.

La tendenza progressiva di Zuinglio fu lungi dal prevalere nei secoli XVI e XVII, contro lo zelo dottrinario dei teologi del nord. All'autorità della Chiesa e del papa succede, presso i protestanti, quella della Bibbia e dei simboli della Riforma. Non si poteva passare da un giorno all'altro da un regime autoritario all'assoluta libertà. La coscienza religiosa, violentemente scossa da un'improvvisa rivelazione, aveva bisogno di una guida capace di sostituire quella che aveva perduta. Dal canto suo la teologia, nella sua lotta contro il cattolicismo, non poteva far a meno di un'autorità esterna visibile, che desse la norma in materia di scienza come in materia di religione. La Riforma non addusse dunque una immediata trasformazione della filosofia; a dispetto de-

gli sforzi di Nicolò Taurellus di Montbéliard (1547-1606) e di Pietro de la Ramée o Ramus (1515-1572) ardenti nemici dell'abitudine e del sistema di Aristotile quale era stato compreso fino ad allora, la Scuola continuò a professare il peripatetismo tradizionale, aggiustato da Melantone alle esigenze del dogma protestante.

Ma, fuori delle Università, l'opposizione antiscolastica degli entusiasti della Cabbala continua nel mistico Valentino Weigel (pastore sassone, 1533-1593), nei due Van Helmont (m. 1644 e 1699), nell'inglese Roberto Fludd (m. 1637) che, da buon protestante e cabbalista, prende la Genesi per base della sua cosmologia, nel dotto moravo Comenius (m. 1671) e nella sua trinità della materia, della luce e dello spirito, e finalmente in Giacomo Boehme, il teosofo per eccellenza (1575-1624).

Nato di genitori poveri presso a Goerlitz in Lusazia, e destinato presto al mestiere di calzolaio, Boehme manca d'istruzione classica, ma la Bibbia e gli scritti di Weigel gli sono famigliari e bastano a sviluppare i germi potenti che sonnecchiano in questo figlio del popolo. Egli indovina che *le cose visibili nascondono un grande mistero*, e arde dal desiderio di scrutarlo. Cristiano fervente, indaga le Scritture supplicando Dio di illuminarlo col suo spirito, e di rivelargli ciò che a nessun mortale è

dato di scoprire coi proprii sforzi, ed è esaudito. In tre rivelazioni successive, Dio gli mostra il *centro intimo della misteriosa natura* e gli permette di *penetrare con un rapido sguardo fino al cuore delle creature.* Cedendo al consiglio premuroso di alcuni amici, si risolve a consegnare ciò che ha visto in uno scritto intitolato *Aurora* e che gli vale da quelli il titolo di *Filosofo teutonico.* Questo libro, come numerosi altri che seguono, è scritto in tedesco, la sola lingua che sia famigliare a Boehme, e già con questo appartiene al mondo moderno: esso racchiude, inoltre, eresie che l'autore sembra non sospettare, ma che gli attirano, da parte del pastore di Goerlitz, un violento ammonimento *ex cathedra* e una rigorosa sorveglianza per il resto dei suoi giorni.

Difatti, sin dalla prefazione l'ortodossia più sincera s'incontra con le idee speculative più avanzate. Se volete essere filosofo e scrutare la natura di Dio e la natura delle cose, domandate anzitutto a Dio lo Spirito Santo che è in Dio e nella natura. Con l'assistenza dello Spirito Santo potete penetrare *fin nel corpo di Dio che è la natura,* e fin nell'essenza della Santa Trinità: perchè lo spirito divino è nella natura intiera come lo spirito umano è nel corpo dell'uomo.

Illuminato da questo spirito, che cosa scopre Boehme nel fondo delle cose? Una dualità costante, che

egli chiama tenerezza e violenza, dolcezza e amarezza, bene e male. Tutto ciò che è vivente racchiude questa dualità. Ciò che è indifferente, ciò che non è nè dolce nè amaro, nè caldo nè freddo, nè buono nè cattivo, è morto. Questa lotta di due principii opposti che si identificano nella morte, Boeme la ravvisa in tutti gli esseri senza eccezione: negli esseri terrestri, negli angeli e in Dio, che è l'essenza di tutti gli esseri. Dio senza il Figlio è una *volontà* che non vuole nulla perchè è tutto e ha tutto, una volontà senza stimolo, un amore senza oggetto, una potenza impotente, un'ombra senza consistenza, un'essenza muta senza intelligenza e senza vita, un centro senza circonferenza, un bene senza luce, un sole senza raggi, una notte senza stelle, un caos dove non brilla nessun lampo, dove non spicca nessun colore, dove non appare nessuna forma, abisso senza fondo, morte eterna, nulla. Dio Padre e Figlio è il Dio vivente, lo spirito assoluto e concreto, l'essere completo. Il Figlio è l'infinito concentrato in sè stesso, il cuore del Padre, la fiaccola che illumina le immensità dell'Essere divino, come il sole spande la luce nelle immensità dello spazio, il circolo esterno che Dio descrive attorno a sè stesso, il *corpo di Dio*, di cui gli astri sono gli organi e di cui le orbite degli astri sono le arterie eternamente palpitanti, la totalità delle forme che

racchiudono il cielo e la terra, la misteriosa natura che vive, che sente, che soffre, che muore e risuscita in noi. Ma la dualità che costituisce Dio e tutti gli esseri non è l'essere primordiale; essa procede dall'unità; il Figlio procede dal Padre e viene in seconda linea. Prima le tenebre, poi la luce; prima la natura, poi lo spirito; prima la volontà senza oggetto nè coscienza di sè, poi la volontà cosciente.

Se è facile rintracciare sotto queste metafore le idee caratteristiche di Schelling, di Hegel, di Schopenhauer; la forma che esse rivestono in Boehme è puramente teologica. Questo precursore della filosofia tedesca è un veggente che sembra non comprendersi nemmeno da sè, tanto è ancora dominato dalla concezione tradizionale delle cose. Il pensiero nel mondo protestante ha cambiato padrone: ma è rimasto servo della teologia. La sua definitiva liberazione è dovuta alle scoperte di Colombo, di Magellano, di Copernico, di Keplero, di Galileo, che confutando le idee ammesse su la terra, il sole, il cielo, vengono a distruggere il pregiudizio che fa della Scrittura un infallibile manuale delle scienze fisiche.

§. 48. - Il movimento scientifico.

Dalla metà del secolo XV, l'Europa occidentale passava di sorpresa in sorpresa. Guidata dai dotti greci che si fissano in Italia, essa entra nella terra promessa che gli Arabi le hanno fatto in parte intravedere: l'antichità, la sua letteratura, le sue arti, la sua filosofia. L'orizzonte storico dei nostri padri, limitato dapprima al periodo cattolico, da allora si estende e indietreggia indefinitamente di là dalle origini del cristianesimo. Quella Chiesa cattolica, fuori della quale non si vedeva, poco prima, altro che tenebre e barbarie, non appariva più se non come la figlia e l'erede di una civiltà più vecchia di lei, più ricca, più varia, più conforme al genio delle razze occidentali. L'Europa romanica e germanica sentì un'affinità naturale e intima con quei Greci e quei Romani, posti fuori della Chiesa e superiori per tanti rispetti ai cristiani del secolo XV, in tutte le sfere dell'attività umana. Il pregiudizio cattolico, in forza del quale fuori della Chiesa non c'è nè salvezza, nè civiltà reale, nè religione, nè morale, svanisce a poco a poco. Si cerca di essere esclusivamente cattolico e si diventa *uomo*, umanista, filantropo nel più largo senso della parola. Non si tratta più soltanto di qualche rara corsa nel passato: l'intiera

storia dell'Europa aria si svolge davanti agli occhi stupiti dei nostri antenati, coi suoi mille problemi politici, letterarii, filologici, archeologici, geografici. Ormai le scienze storiche, imperfettamente coltivate dall'antichità e quasi sconosciute nel Medio Evo, saranno un ramo importante degli studî, in attesa di esserne il centro.

Appena l'uomo ha fatto la scoperta dell'umanità, gli è dato di constatare la forma reale della casa che abita, della quale finora ha conosciuto solamente una delle facciate. L'universo cattolico si riduceva al mondo conosciuto dai Romani, ossia al bacino del Mediterraneo e al sud-ovest dell'Asia, con l'aggiunta dell'Europa settentrionale. Ma ecco, Colombo scopre il nuovo mondo; Vasco di Gama doppia il Capo di Buona Speranza e trova la via marittima delle Indie; e, sopratutto, Magellano riesce a fare il giro del mondo. Così si conferma, grazie a fatti evidenti, un'ipotesi già famigliare agli antichi: la nostra terra è un globo isolato, da tutte le parti, ondeggiante liberamente nello spazio. Non era lecito dedurre da ciò che anche le stelle ondeggiano isolate, che le sfere di Aristotile non sono altro che illusione?

E' riconosciuto che la terra è un globo, ma essa forma ancora, nella condizione di tutti, il centro immobile attorno al quale gravitano le sfere celesti.

Tycho-Brahè porta alla cosmografia tradizionale e popolare un primo colpo, facendo del sole il centro delle orbite planetarie; ma questo sistema avente il sole per centro, egli lo fa girare attorno alla terra. Copernico fa il passo decisivo, mettendo la terra fra i pianeti e il sole nel centro del sistema. Questa teoria, enunciata da alcuni antichi ed esposta da Copernico unicamente a titolo di ipotesi, è confermata dai bei lavori di Keplero, che scopre la forma delle orbite dei pianeti e la legge del loro movimento, e da Galileo, che insegna il doppio movimento della terra e, mediante un telescopio costrutto da lui, scopre i satelliti di Giove e determina la legge della loro evoluzione.

L'eliocentrismo getta l'allarme nelle due Chiese. Keplero è perseguitato; Galileo è costretto a ritrattarsi. Il sistema di Copernico non minacciava forse, se era accettato, di rovinare le basi stesse del cristianesimo? Se il sole è il centro delle orbite planetarie, se la terra si muove, è segno che Giosuè non ha fatto il suo miracolo, che la Bibbia sbaglia, che la Chiesa è fallibile! Se la terra è un pianeta, si muove *nel cielo stesso* e non forma più con questo una antitesi, e l'opposizione tradizionale dei cieli e della terra si risolve nell'universo indivisibile. D'altronde, affermare, a dispetto di Aristotile, che l'universo è infinito, non è forse un negare che esista un

cielo *distinto* dal mondo, un ordine di cose soprannaturale, un Dio *lassù?* Così ragionava la Chiesa: confondendo la fede e le concezioni della fede, Dio e le nostre idee su Dio, essa chiamava atei i seguaci di Copernico.

Ma a dispetto delle sue resistenze, le teorie nuove si diffondono, le scoperte e le invenzioni si moltiplicano. Ieri, la bussola; oggi, la stampa e il telescopio. In attesa che Newton completi la nuova cosmologia con la teoria dell'attrazione universale e trasformi in assioma ciò che fino a lui non è altro che un'ipotesi, le scienze, scotendo il giogo dello scolasticismo, avanzano, con passo prima timido, poi sempre più fermo e sicuro. Leonardo da Vinci e il suo compatriotta Fracastoro continuano in fisica, in ottica, in meccanica, Archimede e i dotti di Alessandria. Il francese Viète allarga la stretta cornice dell'algebra, ch'egli applica alla geometria, e l'inglese Neper (lord John Napier) inventa i logaritmi. Nel campo delle scienze biologiche, il belga Vesalio, col suo *De corporis humani fabrica* (1553) crea l'anatomia umana, e l'inglese Harwey, nella sua celebre opera pubblicata nel 1628, dimostra la circolazione del sangue, ammessa prima di lui dallo spagnuolo Michele Serveto (Servedo) e dagli italiani Realdo Colombo e Andrea Cesalpino.

Di tutte queste novità, la più gravida di conse-

guenze è la teoria di Copernico. La comparsa delle *Rivoluzioni celesti* è l'*epoca* per eccellenza nella storia intellettuale dell'Europa. Da essa data il mondo moderno. L'*infinità* dell'universo non è, senza dubbio, una dottrina di Copernico, ma deriva dal suo sistema con una conclusione naturale e inevitabile. Ora, rivelandoci un universo infinito, l'eliocentrismo non detronizzava il creatore invisibile: anzi, lo magnificava; ma modificava profondamente — e in questo la Chiesa vedeva giusto — le nostre idee sui rapporti che abbiamo con lui. Ormai, l'infinito e il finito non sono più separati da un abisso; sono *immanenti* l'uno all'altro. Al dualismo, che è l'anima del Medio Evo, si sostituisce, grazie a Copernico, a Keplero e a Galileo, la concezione monistica.

FILOSOFIA MEDIOEVALE

RINASCIMENTO

PERIODO PRIMO

EPOCA DELLA METAFISICA INDIPENDENTE

(Da Bruno a Locke e a Kant)

§. 49. - Giordano Bruno (1).

Il rinnovamento della scienza del cosmo l'indomani della rivoluzione religiosa ha per conseguenza obbligata la rivoluzione filosofica, preparata di lunga mano dai dotti liberi pensatori, e che prorompe, verso il 1600, nei sistemi arditamente innovatori di Bruno, di Bacone, di Descartes. Ne apre la serie il compatriotta di Parmenide e di Zenone, Giordano Bruno.

Nato nel 1548 a Nola, presso Napoli, egli entra, ancor giovane, nell'ordine dei domenicani; ma l'in-

---

(1) Bartholmess, « Giordano Bruno » - Brunhofer, « Bruno, il suo destino e la sua filosofia secondo le fonti » - Tocco, « Le opere latine di G. Bruno confrontate con le italiane ».

fluenza di Nicolò da Cusa, di Raimondo Lullo, di Telesio, e il suo entusiastico amore della natura non tardano a guastarlo con la vita monastica e col cattolicismo. Si reca a Ginevra, dove incontra amare delusioni, poi a Parigi, a Londra, in Germania, portando il suo spirito ardente e inquieto da Wittenberg a Praga, da Helmstaedt a Francoforte. Ma il protestantesimo non lo soddisfa più che la religione dei suoi padri. Tornato in Italia, è arrestato a Venezia per ordine dell'Inquisizione, e arso vivo a Roma nel 1600, dopo due anni di prigionia. La sua vita avventurosa non gli impedì di scrivere numerosi trattati, fra i quali i più notevoli sono quelli « Della causa, principio ed uno » (1584), « Dell'infinito universo e dei mondi » (1584) « De triplici minimo et mensura » (1591), « De monade, numero et figura ». « De immenso et innumerabilibus, sive de universo et mundis » (1591).

Primo tra i metafisici del secolo XVI, Bruno accetta senza riserve il sistema eliocentrico. Le sfere di Aristotile e le sue divisioni dell'universo sono pure immaginazioni. Lo spazio non ha limite di tal genere, non c'è nessun confine insuperabile che separi il nostro mondo da una regione extramondana, riservata agli spiriti puri, agli angeli e all'Essere supremo. Il cielo, è l'universo infinito. Le stelle sono altrettanti soli, i quali alla loro volta possono avere

i loro pianeti muniti di satelliti. La terra non è altro che un pianeta e non occupa nel cielo un posto centrale e privilegiato; nè tale posto occupa il nostro sole, poichè l'universo è un sistema di sistemi solari.

Se l'universo è infinito, s'impone il seguente ragionamento: non vi possono essere due infiniti: ora, l'esistenza dell'universo non può essere negata: dunque Dio e l'universo sono un solo e medesimo essere. Per sfuggire al rimprovero di ateismo, Bruno distingue fra l'universo e il mondo: Dio, l'Essere infinito o l'*Universo* è il principio, la causa eterna del *mondo, natura naturans;* il mondo è la totalità dei suoi effetti o fenomeni, *natura naturata.* Sarebbe, secondo lui, ateismo l'identificare Dio col *mondo,* poichè il mondo non è altro che la somma degli esseri individuali, e una somma non è effettivamente altro che un essere mentale; ma identificare Dio con l'*universo,* non è un negarlo, anzi, è un ingrandirlo; è un allargare l'idea dell'Essere supremo ben di là dai limiti in cui lo racchiudono coloro che ne fanno un Essere *accanto* ad altri esseri, ossia un essere finito. Quindi, per ben distinguere fra la sua dottrina e l'ateismo, egli ostenta di chiamarsi *Filoteo.* Precauzione inutile, che non può ingannare i suoi giudici.

Difatti, il Dio di Bruno non è il creatore, e nem-

meno *il* primo motore, ma l'*anima* del mondo; non è la causa trascendente e momentanea, ma, come dirà Spinosa, la causa *immanente*, ossia interna e permanente, delle cose, il principio ad un tempo materiale e formale che le produce, le organizza, le governa *dall'interno all'esterno*: la loro eterna sostanza. Ciò che Bruno distingue con le parole *universo e mondo*, *natura naturante* e *natura naturata*, non è altro in realtà che una sola e medesima cosa considerata talora dal punto di vista realista (stile medioevale), talora dal punto di vista nominalista. L'universo che racchiude, avvolge, produce tutte le cose, non ha nè inizio nè fine; il mondo (ossia gli esseri che questo racchiude, avvolge, produce) comincia e finisce. All'idea di creatore e di libera creazione si sostituisce l'idea di natura e di produzione necessaria. Libertà e necessità sono sinonimi; essere, potere, volere, non sono in Dio altro che un solo atto indivisibile.

La produzione del mondo non modifica in nulla l'Universo-Dio, Essere perpetuamente identico a sè stesso, immutabile, incommensurabile, incomparabile. Dispiegandosi, l'Essere infinito produce l'innumerevole moltitudine dei generi, delle specie, degli individui, l'infinita varietà delle leggi cosmiche e dei rapporti che costituiscono la vita universale e il mondo fenomenale, senza diventare Egli stesso ge-

nere, specie, individuo, sostanza, senza subire Egli stesso nessuna legge, senza entrare, per conto suo, in nessuna relazione. Unità assoluta e indivisibile, che non ha nulla di comune con l'unità numerica, egli è in tutte le cose e tutte le cose sono in lui: è presente nel filo d'erba,nel granello di sabbia, nell'atomo che gioca nel raggio del sole, come è presente nell'eternità: ossia tutto intiero, perchè egli è indivisibile. Questa onnipresenza sostanziale e naturale dell'Essere infinito spiega e ad un tempo distrugge il dogma della sua presenza soprannaturale nell'ostia consacrata; questa la pietra angolare del cristianesimo quale lo concepisce l'antico domenicano. Grazie a questa onnipresenza reale dell'infinito, tutto nella natura è vivente; nulla si annienta; la morte stessa non è altro che una trasformazione della vita. Gli Stoici hanno il merito di aver riconosciuto nel mondo un essere vivente; i pitagorici hanno quello di aver riconosciuta la necessità matematica e l'immutabilità delle leggi che presiedono all'eterna creazione.

Ciò che Bruno chiama l'Infinito, l'Universo o Dio, lo chiama anche *materia.* La materia non è il Μὴ ὄν dell'idealismo greco e degli scolastici. Ma estesa, ossia immateriale nella sua essenza, non riceve l'essere da un principio positivo diverso da lei stessa (la *forma*); essa è, al contrario, la realtà ma-

dre di tutte le forme; le racchiude tutte in germe e le produce successivamente. Ciò che dapprima è semente, diventa erba, poi spiga, poi pane, poi chilo, sangue, seme animale, embrione, poi un uomo, poi un cadavere, e ridiventa terra o pietra o qualche altra materia; e così di seguito, ricominciando sempre. Noi riconosciamo dunque in essa qualche cosa che si trasforma in tutte le cose, e tuttavia rimane uno e sempre il medesimo in sè. Nulla, fuorchè la materia, appare stabile, eterno, e degno del nome di principio. In quanto è assoluta, comprende tutte le forme e tutte le dimensioni, e trae da sè stessa l'infinita varietà delle figure in cui si presenta. Là dove noi diciamo che qualche cosa muore, non c'è in realtà altro che produzione di una nuova esistenza; ogni dissoluzione di una combinazione è la formazione di una combinazione nuova.

L'anima dell'uomo è il supremo fiore della vita cosmica. Essa procede dalla sostanza di tutte le cose grazie all'azione della medesima forza che dal granello di frumento fa sorgere la spiga. Tutti gli esseri, quali essi siano, sono ad un tempo corpo e anima: tutti sono *monadi* viventi, che riproducono, in forma particolare, la Monade delle monadi o l'Universo-Dio. La corporalità è effetto di un movimento verso l'esterno, della forza d'espansione che possiede la monade: il pensiero è un movimento di ri-

torno della monade su sè medesima. Questo doppio movimento d'espansione e di concentrazione costituisce la vita. Essa dura tanto quanto il movimento di andirivieni che la costituisce, e si spegne non appena questa cessa, ma non scompare se non per riprodursi tosto in una forma nuova. La genesi dell'essere vivente può essere descritta come l'espansione di un centro vitale; la vita, come la durata della sfera; la morte, come la contrazione della sfera e il suo ritorno al centro vitale dal quale è emanata.

Ritroveremo tutte queste idee, e particolarmente l'evoluzionismo di Bruno, nei sistemi di Leibniz, di Bonnet, di Diderot, di Hegel, che la filosofia di Bruno contiene in principio, e, in certo modo, allo stato di indifferenza. Sintesi del monismo e dell'atomismo, dell'idealismo e del materialismo, della speculazione e dell'osservazione, essa è il ceppo comune delle dottrine ontologiche moderne.

§. 50. - Campanella.

Un altro Italiano del mezzogiorno e domenicano, Tommaso Campanella, prelude ai « Saggi » inglesi e tedeschi sull'intelletto umano, ossia alla critica moderna. Questo valente campione della riforma filosofica e della libertà italiana, nato presso a Stilo

in Calabria nel 1568, morì a Parigi nel 1639, dopo aver passato ventisette anni in una segreta di Napoli per aver cospirato contro il dominio spagnuolo.

Se Bruno si ispirò agli ionici, agli aleati, ai neoplatonici, Campanella fu discepolo degli scettici. Alla loro scuola apprese che la metafisica è fondata sulla sabbia, se non si basa sopra una teoria della conoscenza. Quindi la sua filosofia si volge anzitutto alla questione critica.

Le nostre cognizioni procedono da due fonti; l'esperienza sensibile e il ragionamento: sono empiriche o speculative.

Le conoscenze acquisite per via di sensazione portano in sè il carattere della certezza? La maggioranza degli antichi è di parere che dobbiamo diffidare della testimonianza dei sensi, e gli scettici riassumono i loro dubbî nell'argomento che dice: l'oggetto percepito dai sensi non è altro che una modificazione del soggetto, e ciò che i sensi ci mostrano come verificantesi fuori di noi non è altro, in realtà, che un fatto verificantesi in noi stessi; i sensi sono i *miei* sensi; fanno parte di me stesso; la sensazione è un fatto che si produce in me, fatto che io spiego con una causa esterna, mentre il *soggetto* pensante ne potrebbe essere, tanto bene quanto un *oggetto* qualsiasi, la causa determinante ma incosciente. Come dunque giungere alla certezza circa

l'esistenza e la natura delle cose esterne? Se l'oggetto che percepisco non è altro che la mia sensazione, come proverò che esiste fuori di questa? Lo proverò col senso interno, risponde Campanella. Alla ragione la percezione sensibile è costretta a togliere a prestito il carattere di certezza che essa non porta in sè medesima; la ragione trasforma la percezione in conoscenza. Difatti, il sospetto che il metafisico può concepire verso i sensi e la loro veracità non è possibile verso il senso interno. Ora, quest'ultimo mi rivela la mia esistenza direttamente e in modo da escludere fin l'ombra di un dubbio: mostra a me stesso come un essere che è, che può, che sa, che vuole, e, inoltre, come un essere che è lontano dal potere tutto e dal sapere tutto. In altri termini, il senso interno mi rivela ad un tempo la mia esistenza e i suoi limiti. Ne concludo forzatamente che c'è un essere che mi limita, un mondo oggettivo differente da me, un non-io, e in questo modo giungo a dimostrare *a posteriori* ciò che è una verità d'istinto. *a priori,* anteriore ad ogni riflessione: l'esistenza di un non-io che determina in me la percezione sensibile.

Si trova così confutato lo scetticismo? A dir vero, è confutato solo a metà, e il nostro filosofo non osa cantare vittoria. In realtà, dal fatto che i sensi sono veridici nel mostrarci gli oggetti, non segue che ce

li mostrino *tali quali sono*. La conformità che il dogmatismo presuppone fra la nostra maniera di pensare le cose e la loro maniera di essere, Campanella la deduce dalla analogia degli esseri, conseguenza alla sua volta di una verità non dimostrabile: la loro unità d'origine. Egli non ammette, per l'intelligenza umana, la possibilità di una conoscenza assoluta. La nostra scienza può essere esatta senza essere mai compiuta. Accanto alla scienza divina, ciò che noi conosciamo è poco e quasi nulla. Conosceremmo le cose quali sono, se la conoscenza fosse un atto puro (se percepire fosse creare). Per conoscerle in sè stesse, ossia assolutamente, bisognerebbe essere l'assoluto in quanto è assoluto, ossia il creatore stesso. Ma, se la scienza assoluta è un ideale che l'uomo non può raggiungere, — prova evidente che quaggiù egli non si trova nella sua vera patria —, le ricerche metafisiche sono tuttavia un dovere per il pensatore.

Considerata nel suo oggetto, la filosofia universale o metafisica è la scienza dei principii o condizioni prime dell'esistenza. Dal punto di vista delle sue fonti, dei suoi mezzi, dei suoi metodi, essa è la scienza della ragione, superiore, come certezza e autorità, alla scienza sperimentale.

Esistere, è uscire dal proprio principio per ritornarvi. Qual'è questo principio, o, meglio, quali

sono questi principii? Perchè l'unità astratta è infeconda? In altri termini: che cosa occorre perchè un essere giunga all'esistenza? Risposta: occorre: 1) che quest'essere *possa* esistere; 2) che vi sia nella natura un'*Idea* di cui quest'essere sarà la realizzazione (perchè senza la conoscenza la natura non produrrebbe mai nulla); 3) che vi sia una *tendenza*, un desiderio di realizzarla. Potere, sapere e volere sono dunque i principii dell'essere relativo. La somma di questi principii, o, meglio, l'unità suprema che li racchiude, è Dio. Dio è l'assoluto potere, l'assoluto sapere e l'assoluto volere, o amore. Gli esseri creati sono alla loro volta potere, percezione e volontà, ma in una misura determinata dal loro avvicinamento più o meno grande alla fonte delle cose. L'universo è una gerarchia comprendente: il mondo mentale, angelico o metafisico (angeli, dominazioni, anima del mondo, anime immortali), il mondo esterno o matematico e il mondo temporale o corporeo. Tutti questi mondi, compreso lo stesso mondo corporeo, hanno parte all'assoluto e ne riproducono i tre elementi costitutivi: potere, sapere, volere, tanto che la stessa natura morta non è morta, che il sentimento, l'intelligenza, la volontà esistono, in gradi diversi, in tutti gli esseri, senza eccettuarne nemmeno la materia inorganica.

Ogni essere, procedendo dall'Essere assoluto, ten-

de a tornarvi come al suo principio: in questo senso, tutti gli esseri finiti, quali essi siano, *vogliono* Dio. tutti sono religiosi, tutti tendono a vivere della vita infinita del creatore, tutti hanno orrore del nulla, e, in quanto tutti portano in sè il nulla accanto all'essere, tutti amano Dio più che sè stessi. La religione è un fatto universale che ha la sua fonte nella dipendenza di tutte le cose dall'Essere assoluto. La scienza religiosa o teologia è tanto più eccellente che la filosofia, quanto Dio è più grande che l'uomo.

Nonostante queste concessioni fatte al cattolicismo, nonostante il suo *Atheismus triumphatus*, nonostante il suo sogno di monarchia universale per il Santo Padre, il tentativo di riforma di Campanella parve sospetto alla Chiesa, e fallì. Il movimento filosofico, soffocato in Italia, appartiene ormai ai paesi illuminati o liberati dalla riforma religiosa: all'Inghilterra e alle due rive del Reno.

§. 51 - Francesco Bacone.

In Inghilterra, la riforma filosofica acquista dal genio della razza sassone un carattere assai diverso da quello che rivestì in Italia. Sobrio e positivo, lo spirito inglese diffida ad un tempo della tradizione scolastica e delle sintesi frettolose della metafisica indipendente. Alla speculazione italiana, che giunge

presto al vertice, ma non vi può restare e cade scoraggiata nello scetticismo, esso preferisce la lenta e graduale ascensione per la via dell'esperienza. Nello slancio che le scienze hanno preso lo colpisce il fatto che la scuola e i suoi metodi non c'entrano per niente, che queste conquiste dell'intelligenza si sono verificate fuori della scuola e nonostante la scuola. Non sono dovute ad Aristotile nè ad alcuna altra autorità tradizionale, ma alla natura direttamente consultata, all'immediato contatto della sana ragione con la realtà. I valenti cercatori che hanno congiunti con quelle i loro nomi ragionavano certamente, e con non minore virtuosità che i logici della scuola, ma i loro ragionamenti si basavano sull'osservazione dei fatti. Reciprocamente, quand'essi partivano da una concezione *a priori*, da una ipotesi, la sottoponevano, come fece Colombo, alla controprova della esperienza, e non la tenevano per stabilita se non dopo averle procurata questa sanzione indispensabile. Dunque, da un lato una filosofia ufficiale, perfettamente impotente e sterile; dall'altro, progressi sorprendenti nelle scienze positive. La conclusione che si imponeva al buon senso inglese, era la necessità di rinunziare alla speculazione *a priori* e all'abuso del sillogismo, a favore dell'osservazione e dell'induzione.

Questa convinzione, enunciata fin dal secolo XIII

da Ruggero Bacone, si fa strada nel *De dignitate et augmentis scientiarum* e nel *Novum organum scientiarum* (1605 e 1612) del suo omonimo Francesco Bacone, barone di Verulamio, gran cancelliere d'Inghilterra (1561-1626). (1).

Ormai si tratta di rifare interamente l'intelletto umano, di edificare la scienza sopra una base assolutamente nuova (*instauratio magna*). Volete conoscere la natura delle cose? Ebbene, smettete di chiederne il segreto ai libri, alle autorità che regnano nella scuola, alle idee preconcette e alla speculazione *a priori*. Rinunziate sopratutto all'antichità, che finora fu troppo imitata e la cui influenza ha guastato tutto. Eccettuato Democrito e alcuni rari positivisti, i filosofi greci non osservavano se non poco e superficialmente. La scolastica è la loro degna allieva. Sembra che, sotto il suo impero, il mondo abbia perduto il senso della realtà. Noi abbiamo i nostri capricci, le nostre preferenze, i nostri idoli, e li imponiamo alla natura. Dal fatto che il circolo è una linea regolare che ci piace, inferiamo che le orbite planetarie sono circoli perfetti. Noi non osserviamo o osserviamo solo a metà. Cinque volte

(1) Rémusat, « Bacone, la sua vita, il suo tempo, la sua filosofia » - Chaignet et Sédail, « Influenza delle opere di Bacone e di Cartesio sulla marcia dello spirito umano » - Kuno Fischer, « Bacone e i suoi successori ».

vediamo persone che sfuggono ad una grande disgrazia; ne concludiamo una protezione soprannaturale, e non teniamo nessun conto dei casi almeno altrettanto numerosi in cui quelle persone non sfuggono a quei pericoli. E' il caso di dire con quel filosofo al quale si facevano vedere in un tempio gli *ex-voto* di coloro che, avendo invocati gli Dei in grandi pericoli, erano stati salvati: « Mi si mostrino anche le immagini di coloro che perirono nonostante le loro preghiere! ». Ammettiamo cause finali, e, applicandole alla scienza, trasportiamo nella natura ciò che esiste solo nella nostra immaginazione. In luogo di intenderci sulle *cose*, disputiamo su *parole*, alle quali ciascuno attribuisce il senso che gli piace. Confondiamo continuamente le cose della scienza con quelle della religione, ciò che produce una filosofia superstiziosa e una teologia piena di eresie. Giammai finora la scienza della natura s'è trovata pura, ma sempre infetta e corrotta: nella scuola d'Aristotile, dalla logica; nella scuola di Pitagora e di Platone, dalla teologia; nel neoplatonismo dalle matematiche, le quali devono terminare la filosofia naturale, e non produrla.

In questo caos delle opinioni e dei sistemi *a priori*, non c'è salvezza per la filosofia se non in una rottura completa con la tradizione greco-scolastica e in una franca adesione al metodo induttivo. Ciò che

la filosofia tradizionale chiama induzione non è altro che una semplice enumerazione mettente capo ad una conclusione precaria, la quale può essere rovinata da un'esperienza contraria, e che spesso giudica basandosi sopra un numero di fatti troppo esigui. La vera induzione, che sarà il metodo della scienza moderna, non si contenta di alcuni fenomeni isolati e mal constatati per concludere tosto alle leggi più generali, ma, paziente e scrupolosa nello studio dei fatti, si innalza alle leggi passo a passo, tappa a tappa. Quando si stabilisce una legge generale, si deve esaminare attentamente se essa abbraccia unicamente i fatti da cui fu ricavata e se non eccede la loro misura; e se essa ha una grande portata, si deve esaminare se essa conferma la sua estensione mediante l'indicazione di nuovi fatti che le possano servire di cauzione. A questo modo eviteremo ad un tempo di immobilizzarci in conoscenze già acquisite e di afferrare, in un abbraccio troppo largo, ombre e astrazioni.

Fu esagerata la parte sostenuta da Bacone di Verulamio quando lo si rappresentò come il creatore del metodo sperimentale e della scienza moderna. All'opposto, lo slancio preso dalle scienze nel secolo XVI produsse Bacone, e il suo manifesto non fu altro che la conclusione, o la morale ricavata dal movimento scientifico dal buon senso inglese. Ma

se egli non creò il metodo sperimentale, almeno gli si deve riconoscere la gloria di averlo tratto dalla condizione infima in cui lo tratteneva il pregiudizio scolastico, di avergli in certo modo assicurata un'esistenza legale, grazie alla più eloquente difesa che sia mai stata scritta a suo favore. Non è piccolo merito il dire fonte ciò che molti pensano senza che nessuno osi rendersene conto nè confessarlo agli altri.

C'è di più. Se è vero che l'origine della *scienza* sperimentale e dei suoi metodi risale ben di là dal grande cancelliere, resta pur vero che Bacone è il fondatore della *filosofia* sperimentale, il padre del positivismo moderno considerato come filosofia, nel senso che egli primo afferma con parole chiare ed eloquenti la solidarietà tra la vera filosofia e la scienza, e l'inanità di una metafisica *separata*. Avversario risoluto del trascendentismo, egli prega espressamente i suoi lettori « di non pensare che egli abbia intenzione di fondare qualche setta in filosofia, a modo degli antichi Greci o di alcuni moderni; quello non è il suo scopo, *e importa assai poco agli affari umani che si sappia quali siano le opinioni astratte di uno spirito su la natura e i principii delle cose* ». Egli se la piglia dunque non solo con Aristotile, ma con « ogni opinione astratta su la natura », ossia con ogni metafisica separata dalle scienze.

Egli distingue, del resto, tra la *filosofia prima* e la *metafisica*. La filosofia prima è la scienza delle nozioni e proposizioni generali che servono di base comune alle scienze speciali, ossia (secondo la strana classificazione di Bacone, basate sulle nostre tre « facoltà fondamentali », la memoria, l'immaginazione e la ragione) alla *storia*, che alla sua volta comprende la *storia civile* e la *storia naturale*, alla *poesia* e alla *filosofia*, che egli divide in *teologia naturale, filosofia naturale* e *filosofia umana*. La metafisica è la parte speculativa della filosofia naturale: essa si occupa delle forme e dei fini, mentre la parte *operativa* della filosofia naturale o fisica propriamente detta tratta solo delle forze e delle sostanze. Ma Bacone fa pochissimo caso della metafisica, e sembra che faccia dell'ironia quando, dopo aver trattate le cause finali col nome di vergini sterili, assegna loro quella scienza come il loro vero posto. Quanto alla teologia naturale, essa ha lo scopo unico di confutare l'ateismo. I dogmi sono oggetto della fede e non della scienza.

Questo modo di distinguere fra la scienza e la teologia, la filosofia e la fede, la ragione e la rivelazione, è diametralmente opposto agli errori della scuola. L'antica scolastica realista identifica la filosofia e la teologia: Bacone di Verulamio, seguendo l'esempio dei nominalisti, non le separa mai abba-

stanza. Egli si basa su questa distinzione assoluta, e numerosi dotti inglesi si basarono alla loro volta, per essere naturalisti in materia di scienza e sopran-naturalisti in teologia. Ma dall'esclusione delle cose indivisibili dal campo della scienza alla loro negazione completa c'è così poca distanza che già Tommaso Hobbes, amico di Bacone, professa un materialismo appena mascherato dal suo conservatorismo politico.

§. 52. - Hobbes.

Figlio di un ecclesiastico di Malmesbury, nella contea di Wilt, Tommaso Hobbes (1588-1679) fu precettore di lord Cavendish, e, grazie all'influenza di costui, amico devoto degli Stuardi. Tornato nel suo paese dopo aver passato tredici anni in Francia, vi si dedicò esclusivamente a lavori letterarii (1). Il pubblicista e il moralista hanno fatto dimenticare alquanto l'ontologista e lo psicologo. Questo oblìo è ingiusto: Hobbes precluse ad un tempo al materialismo, al criticismo e al positivismo moderno.

La filosofia è definita da Hobbes: la conoscenza

(1) Opera principale: « Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis » - Altre opere: « La natura umana o elementi fondamentali di politica » - « De corpore » - « De homine ».

ragionata degli effetti per mezzo delle loro cause, e delle cause per mezzo dei loro effetti. Filosofare, è pensar giusto: ora, pensare è o aggiungere una nozione ad un'altra o separarle; è addizionare o sottrarre, ossia contare, calcolare; pensare giusto, è dunque unire ciò che deve essere unito, distinguere ciò che deve essere distinto. Ne segue, che la filosofia non può avere altro oggetto che ciò che è *componibile* e *scomponibile*, ossia i corpi. Gli spiriti puri, angeli, anime dei morti, Dio, non possono essere *pensati*: sono oggetti di fede dipendenti dalla teologia, non oggetti di scienza, spettanti alla filosofia. Poichè i corpi si dividono in naturali e artificiali, morali o sociali, la filosofia si divide, anch'essa, in *philosophia naturalis* (logica, ontologia, matematica, fisica), e *philosophia civilis* (morale e politica). La filosofia fisica e la filosofia morale sono entrambe scienze sperimentali, aventi per oggetto corpi e per strumento la sensibilità esterna e interna. Fuori della scienza d'osservazione, non c'è sapere reale.

Da queste premesse scaturisce una teoria della percezione tutta materialista. L'appercezione interna, condizione prima e base della vita intellettuale, non è altro che il sentimento che abbiamo dell'attività cerebrale. Pensare, è dunque, in definitiva, sentire. Conoscere, è addizionare sensazioni. Alla

sua volta, la sensazione non è altro che una modificazione, un movimento che si opera nel corpo sensibile. La memoria, sussidio indispensabile del pensiero, non è altro che la durata di una sensazione: ricordare: è sentire che si ha sentito. La sensazione non si può spiegare, come tentarono di fare alcuni antichi, mediante effluvii emananti dai corpi e aventi la stessa forma di questi. Questi *simulacra rerum*, che sono diventati le *specie sensibili e intelligibili* degli scolastici, valgono, agli occhi di Hobbes, le *qualità occulte* e altre ipotesi del Medio Evo. A queste si deve sostituire il semplice movimento prodotto dagli oggetti nella materia che li circonda, che si comunica al cervello attraverso i nervi sensitivi.

Hobbes constata qui un fatto d'importanza capitale, conosciuto da Democrito, da Protagora e dagli scettici, messo in rilievo dal suo contemporaneo Descartes e che sarà il punto di partenza del criticismo di Locke, di Hume e di Kant: il carattere tutto soggettivo della percezione. Ciò che noi percepiamo, la luce per esempio, non è affatto un oggetto esterno, ma un movimento, una modificazione che ha luogo nella sostanza cerebrale. Ce ne è prova la luce percepita quando l'occhio riceve un colpo più o meno forte e che non è altro che l'effetto della commozione del nervo ottico. E ciò che è vero della luce in generale, è pur vero di ciascun

colore in particolare, il quale non è altro che una modificazione della luce. Dunque i sensi mentono, e la loro menzogna consiste nel farci credere che il suono, la luce, i colori siano oggetti esterni. L'oggettività del fenomeno è l'effetto di un miraggio, di un'illusione. Le qualità delle cose sono gli accidenti del nostro proprio essere, e d'oggettivo non c'è altro che il movimento dei corpi che determina in noi questi accidenti. Hobbes ragiona come ragionerà Berkeley: ma questi andrà sino alla fine, e, partito dalle premesse sensualiste, riuscirà alla negazione dei corpi e all'idealismo soggettivo. Hobbes si ferma a mezza strada: la realtà della materia rimane, ai suoi occhi, un dogma inattaccabile.

Egli chiama anima o spirito talora la vita cerebrale, talora la sostanza nervosa. Intendo per spirito, egli dice, un corpo fisico di tenuità abbastanza grande perchè esso non cada sotto i nostri sensi. Non c'è spirito incorporeo. La Bibbia stessa non ne conosce. Esseri corporali entrambi, fra l'animale e l'uomo non c'è altra differenza che di grado, e il solo privilegio reale che abbiamo sulla bestia è il linguaggio. La libertà d'indifferenza non esiste per noi più che per gli esseri inferiori. Come questi, noi siamo governati da istinti irresistibili. La ragione senza la passione, gli istinti morali senza la seduzione materiale, non esercitano nessuna azione

sulla volontà umana; ciò che la trascina sono le lusinghe dell'immaginazione, le passioni, le emozioni: l'amore, l'odio, il timore, la speranza. Volontaria è l'azione che è preceduta da una volizione: ma la volizione stessa non è volontaria, non è opera nostra e noi non ne siamo padroni. Ogni atto ha una ragion sufficiente. Secondo gli indeterministi, un atto libero o volontario è quello che, anche quando c'è ragion sufficiente perchè si faccia, non si fa necessariamente. L'assurdità di questa definizione salta agli occhi. Se un fatto o un atto non si produce, è perchè non c'è ragion sufficiente per la sua produzione. Ragion sufficiente è sinonimo di necessità. L'uomo, come ogni creatura, è sottoposto alla legge della necessità, al destino, o, se si preferisce, alla volontà di Dio. Il bene e il male sono idee relative. Il primo si identifica col piacevole, il secondo con lo spiacevole. Il giudice supremo in morale come in tutte le cose, è l'interesse. Il bene assoluto, il male assoluto, la giustizia assoluta, la morale assoluta, sono altrettante chimere gratuitamente inventate dallo spirito teologico e metafisico.

La politica di Hobbes è conforme a queste premesse ontologiche. La libertà in politica gli sembra tanto impossibile quanto in metafisica o in morale. Nello stato come nella natura, la forza fa il diritto. La condizione naturale degli uomini è il

bellum omnium contra omnes. Lo stato è il mezzo indispensabile per metter termine a questa guerra. Egli protegge la vita e la proprietà degli individui, a prezzo di un'obbedienza passiva e assoluta da parte loro. Ciò che esso ordina è bene, ciò che esso vieta è male. La sua volontà è la legge suprema.

Senza insistere altro su questa teoria assolutista, conseguenza logica del materialismo, rileviamo in Hobbes i due tratti essenziali che lo distinguono da Bacone: anzitutto, egli professa una metafisica, la metafisica materialista; in secondo luogo, la sua definizione della filosofia accorda al sillogismo un'importanza maggiore di quella che gli concede l'autore del *Novum organum*. Proclamando l'induzione metodo universale, Bacone ha misconosciuto da una parte la funzione della deduzione nelle matematiche e dall'altra quella dell'elemento matematico e della speculazione *a priori* nelle scoperte del secolo XV.

Hobbes occupa dunque una posizione intermedia fra il puro empirismo e il razionalismo cartesiano.

INDICE

MEDIO EVO E RINASCIMENTO

(Da Origene a Cartesio)

PRIMO PERIODO.

Regno della teologia platonico-cristiana.

SECONDO PERIODO.

Regno della Scolastica peripatetica.

A) PERIPATETISMO SEMIREALISTA.

B) PERIPATETISMO NOMINALISTA.

Terzo Periodo.

Età della metafisica indipendente.

(Da Bruno a Obbes).

INDICE GENERALE ANALITICO
della Storia della Filosofia Europea di A. Weber

VOLUME PRIMO.

INTRODUZIONE.

I. — FILOSOFIA GRECA.

Primo Periodo.

Età della metafisica propriamente detta o filosofia della natura (600-400)

A) NEGAZIONE DEL DIVENIRE.

B) APOTEOSI DEL DIVENIRE.

C) SPIEGAZIONE DEL DIVENIRE.

SECONDO PERIODO.

Età della critica o filosofia dello spirito.

A) NEGAZIONE DELLA MATERIA APOTEOSI DEL PENSIERO.

B) APOTEOSI DELLA MATERIA NEGAZIONE DEL PENSIERO — SOSTANZA.

C) APOTEOSI DELLA VOLONTA'.

VOLUME SECONDO.

MEDIO EVO E RINASCIMENTO
(Da Origene a Cartesio)

Primo Periodo.

Regno della teologia platonico-cristiana.

Secondo Periodo.

Regno della Scolastica peripatetica.

A) PERIPATETISMO SEMIREALISTA.

B) PERIPATETISMO NOMINALISTA.

Terzo Periodo.

Età della metafisica indipendente.

(Da Bruno a Hobbes).

VOLUME TERZO.

LA FILOSOFIA MODERNA

PRIMO PERIODO.

La Metafisica indipendente.

SECONDO PERIODO.

Età della critica. — I grandi sistemi.

H. HOFFDING

LA NUOVA SCIENZA

(N.º 45 della Collezione)

H. HOFFDING

LA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO

(N.º 48 e 48 bis della Collezione)

INDICE GENERALE

VOLUME PRIMO.

VOLUME SECONDO.

GIOVANNI SEMPRINI

PICCOLO DIZIONARIO
DI
COLTURA FILOSOFICA E SCIENTIFICA

CONTIENE VOCI TECNICHE
BIOGRAFIE DI FILOSOFI
SCIENZIATI E PEDAGOGISTI
BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI ATHENA
1929
MILANO — Via S. Antonio, 10

PAGINE DI SAGGIO

BOEZIO (480-525). — Fu ministro di Teodorico, re dei Goti, il quale con saggie iniziative aveva suscitato una cultura scientifica nell'Italia. L'attività filosofica di Boezio comprende le traduzioni dell'*Isagoge di Porfirio*, delle *Categorie* e delle tre ultime parti dell'*Organon* di Aristotele. Commentò inoltre l'*Isagoge*, le *Categorie* e i *Topici* di Cicerone. Le sue opere originali, molto apprezzate nel medioevo, riguardano i *sillogismi categorici* e *ipotetici*, la *definizione*, le *differenze topiche*. Scrisse anche alcune monografie sulla *matematica* e sulla *musica*, l'opera sua più famosa è quella che scrisse in carcere e cioè il *De consolatione philosophiae*. Quest'opera scritta in uno stile elegante e qua e là con un profondo *pathos* ha esercitato ed esercita tuttora un fascino particolare sul lettore. Benchè il pensiero di Boezio non sia originale, l'influenza tuttavia esercitata da lui sino alla fine del secolo XII fu straordinaria. I suoi riassunti originali, i suoi commenti dello Stagirita, divennero la base degli studi di *dialettica*. Non ostante che venga considerato la principale fonte dell'aristotelismo, e abbia il merito di aver fissato nella terminologia latina un gran numero di espressioni della filosofia aristotelica, ha anche il merito di aver fatto circolare nelle scuole un buon numero di idee neo-platoniche, stoiche, pitagoriche, agostiniane. Trasmettendo agli scolastici gli elementi più vari e vitali del pensiero antico. — *Bibliografia* - LEYNARDI, *L'ultimo dei romani; Boezio* in Riv. di Filos. e scienze affini, 1901; T. VENUTI DE DOMINICIS, *Boezio*, Grottaferrata, 1911.

COPERNICO NICOLÒ. — Nacque a Thorn nel 1473, venne a perfezionare i suoi studi in Italia. Morì canonico a

Frauenberg nel 1543. Dedicatosi all'astronomia, comprese che non si poteva accogliere integralmente la concezione *aristotelico-tolemaica*, poichè i movimenti celesti appaiono i medesimi tanto se si ammette che la terra giri da occidente a oriente, quanto se si ritenga che giri il sole da oriente a occidente. I risultati delle sue osservazioni e dei suoi calcoli li espose nell'opera *De revolutionibus orbium coelestium*, dedicata a Paolo III. L'apparizione di quest'opera (1543) segna una data memoranda nella storia del pensiero e segna il trionfo del sistema eliocentrico, già intuito dai pitagorici nell'antichità, su quello geocentrico che era prevalso sino a tutto il Medioevo e il Rinascimento per la grande autorità di Aristotele. — *Bibliografia* - MARCHESINI, *Il problema della scienza nella storia della scienza*, Milano, 1927.

DEMOCRAZIA. — E' quella forma di governo nel quale la sovranità appartiene a tutto il popolo, senza distinzione di classi.

DEMONE. — Socrate indicava con questa voce il genio interno che lo ispirava nei momenti decisivi della sua vita.

DEMONIADI. — Era una setta cristiana la quale credeva che alla fine del mondo si sarebbero salvati anche i demoni, cioè gli angeli decaduti.

EGIDIO DA VITERBO. — Uno dei fondatori dell'Accademia Pontaniana, uno degli ultimi rappresentanti del platonismo del Rinascimento italiano. Molto simile nel carattere allo spirito battagliero e fantastico di Pico della Mirandola, Egidio seppe attendere, pur in mezzo alle cure di oratore sacro e di generale dell'ordine agostiano, agli studi filosofici, combattendo vigorosamente i peripatetici di Padova, immergendosi nelle elucubrazioni cabalistiche ed esoteriche. — *Bibliografia* - F. FIORENTINO, *Il Risorgimento filosofico del Quattrocento*, Napoli, 1885.

EGIDIO DI LESSINES. — Uno dei primi e più fervidi seguaci di S. Tommaso, scirsse un trattato *De unitate*

formae (1278) per sostenere contro Roberto Kilwardby la dottrina pluristica. La parte costruttiva dell'opera, ricorda gli argomenti di Tommaso, ma l'autore annuncia con idee personali la teoria dell'unità, facendo una confutazione della dottrina avversaria.

EGIDIO ROMANO. (1247-1316). — Detto *doctor fundatissimus* fu una delle personalità più spiccate dell'ordine degli Eremitani. Fu anche una delle personalità più in voga del suo tempo nel mondo universitario di Parigi. Baccelliere più volte e direttore generale degli studi a Parigi, godette di un credito illimitato nella scelta dei futuri baccellieri e maestri. I suoi *quodlibet* hanno avuta vasta popolarità e parecchie edizioni. Egidio nelle sue opere professa un tomismo eclettico e accetta le soluzioni fondamentali del tomismo. Qualche veduta originale possiamo trovare solo nel trattato *De partibus philosophiae essentialibus*. — *Bibliografia* - DE WULF, *Le traite «de unitate formae» de G. de Lessines*, Lovanio, 1904; R. SCHOLZ, *Aegidius von Rom*, Stuggart, 1903; MANDONNET, *La carrière scolaire de G. de Rome*, 1910.

EGOTISMO. — Vocabolo usato nella filosofia e letteratura inglese per designare il grado più accentuato dell'egoismo.

ELEATISMO. — La scuola greca iniziata da Senofane e continuata da Parmenide, Zenone e Melisso il cui proposito fu quello di dimostrare l'immutabilità, l'eternità e l'unicità dell'essere.

ELEMENTO. — Dal latino *olomentum*, designa le parti più semplici ed esenziali in senso ontologico di tutte le cose e in senso gnoseologico di ogni dottrina.

ELENCO. — Da ἔλεγχος che significa confutazione, sta ad indicare il ragionamento reputativo. Di qui il sofisma *ignoratio elenchi* nel quale si dimostra ciò che non è in questione.

EL-FARABI. (949-150). — Il più grande filosofo arabo prima di Avicenna, lasciò un gran numero di trattati che

rendono testimonianza di una profonda conoscenza di Aristotele. Celebri specialmente sono i uoi commenti sugli *Analitici posteriori*, un trattato *De scientiarum* e un altro *De intellectu ed intelligibili*. Il panteismo di Farabi porta i segni della teoria neoplatonica dell'emanazione. Il Carra de Vaux attribuisce a Farabi di avere introdotto definitivamente la teoria dell'intelletto agente, pura forma separata dalla materia. « Il suo pensiero, secondo il Vaux ha voli come quelli di un lirico, la sua dialettica è acuta, ingegnosa e battagliera, il suo stile ha dei meriti rari per concisione e profondità ». — *Bibliografia* - CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900, contiene una storia dei filosofi anteriori ad Avicenna. BOER, *Geschichte a. Phils. in Islam*, Stuttgart, 1901.

JAMES GUGLIELMO (1842-1910). — Nato a New York, tenne nel 1898 un discorso all'Unione filosofica dell'Università di California in cui formulava in modo chiaro e preciso la dottrina del pragmatismo. Le sue opere *Principles of Psychologie* (1890), *Will to believe* (1897), *Talks to Teachers* (1899), *The varietes of religions experience* (1902), *Pragmatism* (1907), tradotte in molte lingue, rivelano un pensatore forte e geniale. Per il James la realtà è indifferenza psicofisica; il concetto è una « specie di crivello con cui cerchiamo di vagliare i dati del mondo »; la conoscenza è uno strumento teleologico fabbricato in servizio della nostra azione. Egli adottò una specie di senso comune pratico, facendo del vero « l'opinione predestinata a riunire finalmente tutti i ricercatori ». Il James considera con simpatia la religione; ma anch'essa è sottoposta al principio del pragmatismo. Gli uomini restano attaccati a quegli dei che possono adoperare, i cui comandamenti confermano le esigenze che essi impongono sopra di sè e sopra gli altri. La fede nella realizzazione di un fatto è un fattore di quella stessa realizzazione, sì che la vita si orienta nel mondo per un interesse interiore — *Bibliografia* - PAPINI, *Sul Pragmatismo*, Milano, 1913; CALDERONI e VAILATI, *Il Pragmatismo*, Lanciano, 1920; CHIAPPELLI, *Il nuovo pensiero americano*, 1920.

PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA

a Lire 5.—

Volumetti rilegati alla bodoniana L. **5.—**.

Collaboratori: Z. Zini — F. Aliotta — G. Tarozzi — A. Faggi — E. Troilo — F. Flora — S. Caramella — G. Rensi — E. Chiocchetti — G. Maggiore — F. D'Amato — E. P. Lamanna — P. Rotta — G, Semprini — E. Castelli — E. Morselli — V. Piccoli, ecc.

Direttore: **Emilio Morselli** della **Regia Università** di Milano.

Mira ad iniziare alla conoscenza, **diretta dei grandi Pensatori d'ogni epoca, d'ogni scuola e d'ogni indirizzo.**

Volumi pubblicati:

1. V. Piccoli. - **INTRODUZ. ALLA FILOSOFIA.** - V. ediz.
2. Z. Zini. - **SCHOPENHAUER,** III edizione.
3. P. Rotta. - **SPINOZA.** - II edizione.
4. S. Tissi. - **JAMES.** II edizione.
5. G. Maggiore. - **HEGEL.** - III edizione.
6. C. Ranzoli. - **BOUTROUX.** - II edizione.
7. E. P. Lamanna. - **KANT.** - I edizione.
8. E. P. Lamanna. - **KANT.** - II edizione.
9. G. Maggiore. - **FICHTE.** - II edizione.
10. S. Caramella. - **BERGSON.** - III edizione.
11. V. Piccoli. - **VICO.**
12. E. Chiocchetti. - **S. TOMASO.**
13. P. Rotta. - **BERKELEY.** - II edizione.
14. E. Morselli. - **COMTE.** - II edizione.
15. S. Tissi. - **CARTESIO.** - II edizione.
16. P. Rotta. - **ARISTOTELE.** - II edizione.
17. P. Mignosi. - **SCHELLING.** - II edizione.
18. E. Troilo. - **ARDIGÒ.**
19. E. Buonaiuti. - **BLONDEL.**
20. A. Franchi. - **BACONE.**
21. E. Chiocchetti. - **IL PRAGMATISMO.**

22. Z. Zini. - SPENCER.
23. G. Semprini. - I PLATONICI ITALIANI.
24. A. Franchi. - MALEBRANCHE.
25. G. Rensi. - LO SCETTICISMO.
26. E. Buonaiuti. - TERTULLIANO.
27. G. Semprini. - PLATONE.
28. S. Tissi. - NIETZSCHE. - II edizione.
29. E. Buonaiuti. - PASCAL.
30. A. Hermet. - CUSANO.
31. G. Tarozzi. - LOCKE.
32. P. Toschi. - LEIBNIZ.
33. P. Mignosi. – IDEALISMO.
34. E. Castelli. - LABERTHONNIERE.
35. F. D'Amato. - GENTILE.
36. F. Flora. - CROCE.
37. A. Brofferio. - IL PROBLEMA DI DIO E DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA.
38. A. Brofferio. - IL PROBLEMA DEL LIBERO ARBITRIO.
39. E. Morselli. - PLOTINO.
40. A. Faggi. HARTMANN.
41. U. Redanò. - LA SCIENZA DEGLI ANTICHI.
42. F. Goretti. SOREL.
43. F. Virgili. - SMITH.
44. O. Zama. - ORIANI.
45. Hoffding. - LA NUOVA SCIENZA.
46 e 46 bis. Pietrosi. - STORIA DELLA PEDAGOGIA (in due volumi).
47. E. Buonaiuti. - GIANSENIO.
48. G. Donati - HOBBES.
49. G. Rensi. - NAVILLE.
50 e 50 bis. Hoffding. - FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO.
51 e 51 bis. G. Tarozzi. - STUART MILL.
52, 52 bis e 52 ter. A. Weber - STORIA DELLA FILOSOFIA EUROPEA.
53. E. Boutroux - SOCRATE.
54. G. Seregni - ROYCE.
55. A. Hermet - BRUNO.
56. L. Fossati - FRANCESCO SUAREZ.

Prof. A Norsa. — **Le 10 Tesi di economia politica per la maturità classica** L. 6.—

Prof. E. Carletti. — **L'Esame di matematica per la maturità classica** . . L. 10.—

Prof. G. Mayr. - **L'Esame di Fisica per la Maturità classica.**

Prof. G. Mayr. - **L'Esame di Fisica per il I° biennio del Liceo Scientifico.**

Prof. G. Mayr. - **L'Esame di Fisica per il II° biennio del Liceo Scientifico.**

F. Rizzatti. — **L'Esame di Geografia e Geologia per la maturità classica.**

Dello stesso autore seguiranno a breve intervallo speciali ripetitori per la preparazione a tutto il gruppo scientifico prescritto per la maturità:

L'Esame di Chimica e Mineralogia.

L'Esame di Biologia, Zoologia e Botanica.

PER ALLIEVI MAESTRI

G. Seregni. — **Le 48 tesi di Storia** L. 9.—

N.B. - Com'è noto il programma di storia per **l'abilitazione all'insegnamento elementare** è lo stesso della **maturità classica.**

G. Semprini. — **L'esame di Pedagogia e Filosofia per l'abilitazione all'insegnamento elementare . . . L. 10.—**

Contiene una sintetica storia degli Istituti Educativi ed **esposizioni analitiche** dei filosofi e pedagogisti elencati nei programmi dell'Istituto Magistrale Superiore.

PER STUDENTI DI ISTITUTO TECNICO

A. Abbruzzese. — **Le 21 tesi di storia per gli esami di abilitazione dell' Istituto Tecnico Superiore . . . L. 10.—**

Prof. A Norsa. — **Tesi di economia politica per gli esami di abilitazione dell'Istituto Tecnico Superiore . . . L. 7.—**

In preparazione:

Stiamo preparando e pubblicheremo **entro il marzo** del prossimo anno altri speciali **Ripetitori d'Esame** per **Ginnasio** e **Scuole Complementari.**

studi più individuati e personali — fanno di quest'opera un vero e proprio **repertorio del Pensiero Filosofico Europeo di ogni età e di ogni indirizzo.**

Di utile e nutritiva lettura per qualsiasi persona colta questa STORIA del Weber sarà particolarmente apprezzata dagli studiosi di filosofia e dai giovani che si iniziano ai grandi problemi del Pensiero.

L'opera si divide in tre parti:

LA FILOSOFIA ANTICA

Volume doppio L. 8,—

MEDIO EVO E RINASCIMENTO

Volume doppio L. 8,—

LA FILOSOFIA MODERNA

Volume triplo L. 12,—

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)